2008 111

Toplum ve Bilim

ULUS BAKER'İN DERSLERİ, YOL İZLERİ

Kanaat nedir?	Ulus Baker
De te fabula narratur	Hasan Ünal Nalbantoğlu
"Hakikât" ve "görüş"	Ahmet Çiğdem
Tuhaf bir düşünce	Nilgün Toker
"Neyin feryadı" yahut "dertli kaval"	Necmi Erdoğan
[Elyazması burada kesiliyor.]	Levent Kavas
Dünyanın tüm savaşları	Özgün - Gündüz - Gökmen
Mücadele, olay, medya	Maurizio Lazzarato
Brecht'in "Tedbir" oyununda yasa, devlet ve siyaset	Aykut Çelebi
Eski Yunan'da siyasal alanın oluşumu üzerine	Tansu Açık
Ulus Baker'in Fotogram'larının İz'inde bir yolculuk	Ahmet Bozkurt
Deleuze'de çokluk, farklılık ve oluş(lar)	Adile Arslan Avar
Bir "Spinozist" olarak Benjamin	Kaya Akyıldız
Sosyal bilimler, belgesel sinema, video	Ersan Ocak
Timespaces (Zamanmanzaraları)	Angela Melitopoulos

Toplum ve Bilim

SAYI 111 • 2008

Tanıl Bora
Bu sayıda... 3

Ulus Baker
Kanaat nedir? 5

Hasan Ünal Nalbantoğlu
De te fabula narratur 35

Ahmet Çiğdem
"Hakikât" ve "görüş" 45

Nilgün Toker
Tuhaf bir düşünce 53

Necmi Erdoğan
"Neyin feryadı" yahut "dertli kaval": Hikâyeler, sırlar ve mâdunlar 60

Levent Kavas
[Elyazması burada kesiliyor] 72

Aras Özgün, Can Gündüz, Özgür Gökmen
Dünyanın tüm savaşları 88

Maurizio Lazzarato
Mücadele, olay, medya 107

Aykut Çelebi
Frankfurt'un iki yakasından haberler:
Brecht'in "Tedbir" oyununda yasa, devlet ve siyaset 114

Tansu Açık
Eski Yunan'da siyasal alanın oluşumu üzerine bir iki tutamak 151

Ahmet Bozkurt
Orpheus'un bakışı: Ulus Baker'in Fotogram'larının İz'inde bir yolculuk 165

Adile Arslan Avar
Deleuze'de çokluk, farklılık ve oluş(lar): "Bir olarak Varlık"ı aşmak 195

Kaya Akyıldız
Duygulanım, özgürleşme ve beden: Bir "Spinozist" olarak Benjamin 212

Ersan Ocak
Sosyal bilimler, belgesel sinema, video: Ulus Baker izleklerinde yürümek... 231

Angela Melitopoulos
***Timespaces* (Zamanmanzaraları): Cümlenin mantığı** 241

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 248

Toplum ve Bilim

DÖRT AYLIK DERGİ

KAPAK: Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI: Hakan Topal, ODTÜ-GISAM Stüdyosu, Ankara, 1997

DÖRT AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
İsmet Tanıl Bora

YAZI KURULU
Fethi Açıkel
Suavi Aydın
Ulus Baker (1960-2007)
Ahmet Çiğdem
Necmi Erdoğan
Refet Gürkaynak
Alev Özkazanç
Mithat Sancar
Semih Sökmen
Yüksel Taşkın
Nilgün Toker

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak

YAYIN SEKRETERLERİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
İsmet Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Özlem Özkal
Ali Artun
Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

MONTAJ
Şahin Eyilmez

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

BİRİKİM YAYINLARI
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han
Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Geçtiğimiz Temmuz'da kaybettiğimiz Ulus Baker, gerek akademinin formel çerçevesi içinde, gerekse, –hiçbir konfor ve itibar vaat etmeyen 'yerler' dahil–, alternatif kamusal ortamlarda çok ders anlattı, çok konuşma yaptı. *Toplum ve Bilim*'in ve *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*'nin yayın kurulunda yer aldı, *Birikim*'e, ayrıca birçok yayınevine ve dergiye katkıda bulundu. Yayımlanan yayımlanmayan, kimisi dergilerde yer alan, kimisi sanal ortamda deverân eden, kimisi özel mektup formunda, kimisi suyun üzerine yazılmış, çok metin, çok fragman üretti. Bir bakıma, yarım kalmış, tamamına erememiş bir eser ve üretimdir onunkisi; bir bakımaysa, tam da bu anarşik niteliğiyle, yer yer 'sesli düşünme' formuna yaklaşan tarzıyla verimkârdır – ve öğreticidir.

Onun bilhassa dikkat çektiği, 'öğrettiği', kendisinin de dibine daldığı teorik kaynaklar olduğu malûm: Deleuze, Spinoza, Hardt ve Negri, Tarde... Ulus Baker, bunların ve başka kaynakların potansiyellerine dikkat çekerek, ama asıl dikkat çekme biçimiyle, ufuk açıcı oldu.

Zira Ulus Baker'in teorik mesaisinde, onca dağınıklığın, bağlamlardan taşmanın, ters köşelere atlamaların berisinde 'sahih' bir politik ilgi vardır, eleştirel düşüncenin *Pathos*'u vardır. Ulus Baker, onu çevreleyen 'tuhaflık' ve büyü perdesinin arkasında, bilgiyle ve fikirle ilişkilenmenin farklı bir biçimini öğretiyordu aslında. Onun, evet, zorlu ama asla kendi üzerine kapanmayan, jargon kurmayan, dünyaya ve insana açık dili de bu farkı işaretler.

Toplum ve Bilim'in elinizdeki sayısı, Ulus Baker'in derslerini sürdürmenin yol izinde bir güldestedir.

TANIL BORA

ULUS BAKER BULUŞMASI

Ulus Baker'i 12 Temmuz 2007'de kaybettik. Toplum ve Bilim'in Ulus Baker'in anısına yayınladığı bu sayı vesilesiyle, Ulus Baker Buluşmaları olarak devam ettirmeyi amaçladığımız ilk buluşmayı ilan etmek istedik. Bu buluşmalarla, Ulus Baker'in entellektüel faaliyetlerini yoğunlaştırdığı alanlarda çalışan, benzer düşünsel çizgi ve açılımları izleyen, benzer politik duyarlılıklara sahip olan insanları her yıl biraraya getirmeyi arzuluyoruz.

Bizlerin Ulus'la birlikteliği, kurumsal yapıların dayattığı zoraki ilişkilerin bir parçası olarak kurulmadı; kamusallığın farklı alanlarında, birarada düşünmenin ve üretmenin coşkusuyla ve bu alanları dönüştürme arzusunun ortaklığında kuruldu. Ulus'un da içinde olduğu azımsanmayacak sayıda insan, birlikte düşünüp üreterek kendimizi geliştirdik, dönüştürdük, hayallerimizi zenginleştirdik. Entellektüel üretimin kamusal doğasının aksine, bu üretimin giderek özelleşme ve uzmanlaşma eğilimine girmesi karşısında bilim, sanat, felsefe ve siyaset alanlarını enine kateden bu türden deneyimleri hâlâ önemsiyoruz. Kamusal alanlarda kurulan bu tür coşkulu ortaklıkların dönüştürücü gücüne inandığımızdan, dostumuzu kaybetmenin üzüntüsüne, bu paylaşım alanlarının daralmasından duyduğumuz endişe de ekleniyor. Görünen o ki, bu dönüştürücü güce bugün hâlâ ihtiyacımız var, ve yarın muhtemelen daha fazla ihtiyacımız olacak. Bu nedenle, Ulus'un anısına düzenleyeceğimiz buluşmanın kamusallığın farklı noktalarında kurulan birliktelikleri yakınlaştırmasına ve yeni birlikteliklerin kurulmasına vesile olmasını ümit ediyoruz. Dostumuzun anısıyla kendimizi yeniden üretebildiğimiz ve çoğaltabildigimiz sürece, onu "kaybetmiş" ve kendimizi "eksilmiş" saymayacağız.

Girişimimiz böylesi kaygılarla belirlendiğinden, doğal olarak bu buluşmanın, katılımcılarının yaratacağı olanaklarla ve kaynaklarla (kurumsal yapıların sponsorluğu veya evsahipligi olmaksızın, onlardan bağımsız olarak) yürütülmesi fikrini benimsedik. Her sene tekrarlanmasını hedeflediğimiz buluşmanın içeriğini dostumuzun düşünsel pratiğini ve entellektüel dertlerini paylaşan insanların sunacağı onun ilgi alanlarıyla kesişen konularda dersler, atölye calışmaları ve sunumlar oluşturacak.

Sizleri de aramızda görmeyi ümit ediyoruz.

Akdeniz-Avrupa Sanat Derneği, Birikim Dergisi, Kebikeç Dergisi, KozaVisual, Körotonomedya, Norgunk Yayıncılık, Virgül Dergisi, Toplum ve Bilim Dergisi

Kanaat nedir?*

Ulus Baker

Pascal'ın bahsi

17. yüzyıl matematikçisi, fizikçisi ve dindarlığın itibarını canlandırmaya çalışan din adamı (pietist) Blaise Pascal, "Tanrı var mı?" diye sorduğunda, çevresindeki insanların Tanrı'nın varlığına inanıp inanmadıklarına dair cevaplarını elde etmeye çalışmadığı açıktır. O, Tanrı'nın gerçekten var olup olmadığını bilmekle de ilgilenmemektedir, çünkü bu bir bilgi meselesinden ziyade, bir gönül meselesidir. Onun inandığı Tanrı'nın, Musevi-Hıristiyan dininin, İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emreden, İsa'nın bedeninde insana dönüşerek vücut bulmuş olan Tanrı olduğu kesindir.

Oysa, bugün benzer bir soru yöneltildiğinde; bu bir öğrenme, oldukça esaslı şekilde "bir kanaatler toplumu" haline gelmeye başlamış olan gösteri toplumumuzun parçası olan bir TV panelinde veya kamusal tartışma programında olduğu üzere "kanaatler" hakkında fikir edinme meselesidir. O, insanların kendi haklarında veya Tanrı'nın varlığı hakkında ne düşündükleri ile ilgilenmemişken, bizler Pascal'ın zamanındaki koşullardan çok uzağız:[1] insanların ne dü-

(*) Elinizdeki metin Ulus Baker'in *Kanaatlardan İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru* adlı doktora tezinden bir parçadır. Bu tez *Kanaat Nedir?, Duygu Nedir?* ve *İmge Nedir?* başlıklı üç bölümden oluşmaktadır. Geçtiğimiz yıl erken yaşta aramızdan ayrılmasının ardından bu çeviri çalışması başlamıştır ve halen de sürmektedir. Ulus Baker'in tez için yazmış olduğu "Abstract"ı, derginin sonunda yer alan İngilizce özetlerde aynen muhafaza ettim. Bu tercihin iki sebebi vardı: İlki, kendisinin imzasını taşıyor olmasıydı. İkinci sebepse, elinizdeki parçada sentetik tarzda kaleme alınmış olan fikirlerin bütün tez boyunca sürdürülmesi. Diğer bir deyişle, âdeta, tezin tümünü bir defada yazmış gibidir – ç.n.

1 Bir demokraside kimse benim görüşlerimle ilgilenmezken, baskıcı (totaliter?) bir toplumda her cümlem siyaseten doğruculuk adına denetlenir. Bir zamanlar Slavoj Zizek'in oldukça canalıcı bir tema olarak hatırlattığı üzere, bizler sadece "totaliter" toplumlarda –kanaatlerimiz, ürünlerimiz ve fikirlerimizle– ciddiye alınırız. Bundan ötürü, Zizek ve Agamben'in göstermeye çalıştığı gibi, bizatihi demokrasinin kendisi totaliter olmaya gayret ediyordur.

şündükleri (genellikle budalaca bir tarzda) çok başarılı bir matematikçi ve olasılıklar hesabının mucidi olan onun hiç umurunda olmamıştı. Aksine, insanın "düşünerek-var olma" hali ile ilgilenmişti.[2]

Dahası, günümüzde, sosyal bilimciler toplumsal hayatta neler olduğu hakkında bir şeyler anlıyor görünüp sözde-liberal bu çağda anketlerine, "Tanrı'ya inanıyor musunuz?" benzeri soruları televizyon programlarında şovmenlerin, bir yanlarına inananları diğer yanlarına da inanmayanları alarak bu tür soruları kolayca sormasını andırır şekilde yerleştirebiliyorlar. Böylesi bir tecrübe, Nietzsche'nin "Tanrı öldü?" haykırışının ve Heidegger'in "Hâlâ bir Tanrı'mız olabilir mi?" sorusunun yöneltildiği önemli anları kesin olarak içeren bir tarihsel laikleşme süreci sayesinde mümkün hale gelmiştir. Böylece, dini ve dinsel hayatı irdelemek; artık "hakikate" yönelmeyen, tersine "kanaatleri" dikkate alan bir şekilde icra edilebilir.

Daha işin başında, Pascal için her şey çok farklıdır. Ona göre, kalbin hakikatleri ve aklın hakikatleri olarak, en azından iki tür hakikat vardır. Yapmaya çalıştığı şey bunları birbirinin karşısına koymak değil, bilakis bu iki düşünme tarzını birleştirmektir. Ama, Tanrı'sına kalbiyle inandığına her türlü akli şüphenin ötesinde emin olduğuna göre, bu tarzlar nasıl birleştirilebilir? Gerçi, kesinliğin dünyevi düzenlerini oluşturmanın akli araçları olarak matematiksel olasılık kurallarını icat etmiş bir matematikçi olan Pascal, olasılığı; hem kendini hem de karşıtlarını (Ateistler, Dominiken Rahipleri veya Cizvitler) Tanrı'nın var oluşuna dair değil (bu olanaksızdır, zira Tanrı inancı Tanrı'nın bir lütfudur, akıl yürütmeyle ulaşılabilecek bir şey değildir), tersine, Onun varlığını "bahis"e konu etmeyenlerin sefaleti ve kifayetsizliğine ikna etmek için kullanacaktır. Öyleyse, Tanrı'nın ihsanı oldukları aşikâr olan, ama ayrıca, en azından sadece birer "saz", lakin "düşünen saz" olduğumuzdan emin olduğumuz bu sonsuz evrende sonlu oluşumuzu da kanıtlayan matematik kuralları devreye sokulmalıdır. Pascal kendi olasılık hesaplamasını temel sorusu olan "Tanrı var mıdır?" sorusuna uyguladığında, muhtemel iki yanıt söz konusudur: Onun var olduğunu iddia etmek (inananın, nihai olarak İbrahim'in pozisyonu) veya Onun var olmadığını savunmak (ateistin pozisyonu). Buna; varoluşçuluk (özellikle de Soren Kirkegaard) sonradan üçüncü bir seçeneği, esasen seçenek olmayan bir tutumu, bu bahise hiç dahil olmamayı (kuşkucunun pozisyonunu, en kötü pozisyonu) ekleyecektir. Dolayısıyla, olasılık ve şans hesaplamaları ile uyumlu olarak, eğer Tanrı'nın var olduğu iddia edilirse ve O varsa, bu iddi-

2 "İnsan bir saz, doğadaki en kırılgan şey, ama düşünen bir sazdır. Evrenin tümünün insanı parçalamak için silahlanmasına ihtiyaç yoktur. Bir rüzgâr esintisi, bir damla su insanı öldürmeye yeter. Lakin, eğer evren insanı parçalamaya kalkışırsa, insan kendisini öldürmeye yeltenenden daha soylu olacaktır; zira, öleceğini ve evrenin üzerindeki hâkimiyetini bilmekte, evren ise bunu bilmemektedir..." (kendi çevirimiz) (Pascal, *Pensées*, s. 234) [Pascal, B. (1996) *Düşünceler*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul – ç.n.]

ada bulunan kişinin kendi sonlu ve sefil mevcudiyetini[3] gözden çıkararak, kendi kurtuluşunu, Tanrı'ya adanmışlığını kazanacağı bellidir. Eğer Onun var olduğu iddia edilirse ve O yoksa, bu iddiada bulunan kişi sadece kendi sefil hayatını sonsuza dek kaybedecektir. Son olarak, eğer Onun var olmadığı iddia edilirse ve O varsa, kayıp sefil ve sonlu hayatlara eşlik eden bir ebedi kurtuluş olacak, eğer O yoksa, sadece bu dünyadaki yaşam kazanılmış olacaktır. Dolayısıyla, hepsi de Tanrı'nın varlığına oynamanın insanın çıkarına olduğunu göstermektedir.[4]

Nadine Gordimer, karşılıklı yazışma olasılığının henüz mümkün olduğu Pascal'ın çağında dahi, "kanaatin" "hakikatlerden" nasıl kopmuş olduğunu gösterebilmiştir:

> Başlangıçta Kelam vardı. Tanrı'nın Kelamı, Tanrı'yı imleyen Kelam, Yaradılış Kelamı. İnsanlık kültürünün yüzyılları boyunca kelam hem dinî hem de laik başka anlamlar kazandı. Söze sahip olmak; nihai otoriteyle, prestijle, dehşet verici bazen de tehlikeli ikna gücüyle, Prime Time'da bir televizyon talk show'unda gevezece ve anlamsızca konuşma yapabilmekle eşanlamlı hale geldi. Günümüzde, uzayda uçuşan, uydulardan yansıtılan Söz, cennette bulunmaya bir zamanlar inanıldığından daha yakındır. Ama Sözün geçirdiği en belirgin dönüşüm benim ve benim gibiler için bir zamanlar, sözün bir taş tablete kazınması veya papirüse işlenmesi, sesten görüntüye aktarılması, duyulur olmaktan işaretler sistemiyle okunur hale gelip matbaa harflerine dönüşmesi ve parşömenden Gutenberg'e zamanda yol alması olarak görünürdü. Çünkü bu yazarın doğuşunun hikâyesiydi. İşte bu hikâye, ister kadın isterse erkek olan yazarı varlığa dahil ediyordu (Gordimer, 1991:1).

"Sözün gücü" denilen şey; sözün fikirlerin, kavramların, seslerin "muhafızı" statüsünden koparak, bir kanaatler yaratımı anlamında "yaratım" veya edebiyat şekline bürünme eğilimi kazandığı bir konuma ulaşmasından başka bir şey

---

3 *"Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et, se regardant les uns et les autres avec douleur et sans espérance, attendent à leur tour. C'est l'image de la condition des hommes."* (Pascal, *Düşünceler*, 199-434) İnsanoğlunun bu dünyadaki sefil "varoluşunu" tanımlayan bu cümlelere gözatalım: Ölüme yazgılıdır insanlar ve birer birer ölürler, diğerlerinin gözü önünde boğazlanırlar, her infazdan sonra geride kalanlar kendi "durumlarını" "diğerlerinin" kaderi ışığında kavramak zorundadırlar; birbirlerini acı içinde ve umutsuzca tahayyül ederken sıranın kendilerine gelmesini beklerler. "Bu insanlık durumunun imgesidir." ve Pascal'a göre, öyle bir imgedir ki Platon'un *Republic*'indeki [Devlet] ünlü mağara alegorisine benzetileceği aşikârdır. Ama aynı zamanda Bergson'un "din" ve "ahlâkı" izah edişi ile de ilişkilidir. – La religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort (Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* [in *Oeuvres*, PUF 1970, p. 1086]): işte, "din, ölümün kaçınılmazlığının kavranılmasına karşı Doğanın zekâ vasıtasıyla gösterdiği bir savunma tepkisidir." [Bergson, H. (2004) *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara – ç.n.]

4 Pascal'ın Bahsi: Pascal'a göre Tanrı'ya inanmak akıllıcadır, çünkü; "eğer Tanrı mevcut değilse", "ona inanmakla kimse bir şey kaybetmeyecek, lakin eğer o varsa, inanmamakla her şeyi kaybedebilecektir." Pascal tam anlamıyla şunu iddia eder... Eğer kazanırsak, sonsuzluğu kazanırız, kaybedersek hiçbir şey kaybetmiş olmayız.

değildir. Gordimer, televizyon talk show'larının ve uydular aracılığıyla yayımlanan "oylama kampanyaları" ile desteklenen tartışmaların dili "zaptetme" tarzını, yeni türde bir Tanrı'ya ve varoluşa doğru giden bu yönelişi eleştirmektedir. Söz bir tartma, bir ölçme unsuru haline gelme eğilimindedir.[5]

Bütün bu ölçümlemeler ve anlambilimci Ducrot'nun "argümantasyon skalaları" olarak adlandırdığı şeyler vasıtasıyla (Ducrot, 1980); ateist olsun Hıristiyan olsun Varoluşçuluk'tan, Sartre'ın "seçme zorunluluğu"na kadar yayılan yeni bir felsefe yapma tarzının doğduğunu gözleyebiliriz. Modern dünyamızda, bu seçim öyle görünüyor ki, ister "Tanrı'nın varlığı" isterse başka herhangi bir konuya –özgürlük dahil– ilişkin olarak, bir zorunlulukla değil öznelerin keyfî bir katılımı ile belirlenmektedir. Ciddiyet ve zorunluluk fikrinin doğması içinse, kesinlikle sağduyuya veya kamuoyuna değil felsefeye ihtiyaç duyarız.[6]

"Pascal'ın bahsi" bize, en azından felsefi bir perspektiften, modernitenin başlangıcından ne kadar uzakta olduğumuzu gösterir. Bugün bahse girmek yargıların ve tercihlerin evrensel olarak dolaşıma girdiği, çoğunlukla imajlar, göstergeler, fikirlerin siyaseten çarpıştırılması biçimini alan genel bir rejimin parçasıdır ve her şey televizyondan yayılmaktadır. Kanaatler, Tanrı'nın varlığı gibi önemli bir konu hakkında olduğunda bile kolayca dolaşıma girebilmektedir. Ve kanaatlerin dolaşımı ile aleni yalanlara daha az dayalı olmayan birçok türde totaliter rejimde kısıtlanmış olmakla birlikte, bireyleri ve toplumsal grupları tek bir hareketle, yani kendilerini ifade etmeleri suretiyle oluşturan şeydir "bu" kanaat. "Seçim sistemlerimizin" basit bir "kamuoyu üzerine araştırmadan" farklılığını anlamak günümüzde neredeyse imkânsız hale geldiğinden, Frankfurt Okulu sosyologu Friedrich Pollock'ın bir zamanlar itiraz ettiği gibi, parlamenter demokrasilerimiz bir "kamuoyu araştırması"ndan daha öte bir şey değildir (Pollock, 1976). Parlamenter demokrasilerimizin bu manzarasına epeyce netameli bir mesele olan politik konular hakkındaki kanaatlerin soruşturulması da eklenebilir. Çünkü, "oy kullanma davranışı" dediğimiz şey "istatistikî" olarak tanımlanmış ve örgütlenmiş toplumlarımıza kolayca dağıtılabilmektedir

5 Gordimer, bir varoluş meselesi, "insanlık" diye gördüğü başkaları için varolma meselesi olarak ele aldığı yazmanın "kanılara yol açan" ve "edimsel" özelliğini ana hatlarıyla belirtmektedir: "Yazar, sözü, kendine sadık kalmasını engelleyecek olduğunda bile kullanırsa insanlığın hizmetinde olabilir, açığa çıkarılabildiği ölçüde hakikatin manevi bağını oluşturan karmaşık ipliklerin bir yerlerde oluşturulup şurada ya da burada, sanatta bir araya getirilebilmesi suretiyle varlığın gidişatına güvenebilir: varlığın gidişatına güvenmek; sözlerin nihai sözü olan, onu telaffuz edip kâğıda geçirmeye çabalarken yalpalamalarımızın değiştiremeyeceği, yalanlarla, anlambilimsel yanıltmacalarla, ırkçılık, cinsiyetçilik, önyargı, tahakküm kurma, tahripkârlığın övülmesi, lanetleme ve Tanrı'yı methetme gibi amaçlarla kirletilmiş olan sözle de asla değişmeyecek olan hakikati bir yerlerde parçalar halinde üretebilmektir" (Gordimer, 1991:3).

6 Baudrillard'ın teslimiyeti tamamen kabul ederek, "varoluşa" evrenin en dibinde yer verdiği "hiperrealite" açıklamasını hatırlamak işe yarayacaktır (Maniquis, 1989: 263; 282 n4). Baudrillard'ın "*Les Strategies fatales*"i [Çaresiz Stratejiler], Pascal'ın "mümkün" ve "olası" hakkındaki açıklamalarının toplumsal bilinçlilik düzeyinde ele alınmasından başka bir şey değildir. Pascal'ın "kanaate dayalı bahsi" veya "iddia"sı ile "postmodern göstergeler" ve "hiperrealite" arasında bir bağlantı vardır.

ve siyasi sistemin internet gibi araçlar kullanılarak, kanaatleri sürekli değişiklik gösteren seçmenler ve seçim kampanyaları yoluyla kontrol edilebileceğini umanlar vardır.

Eski ve modern kanaat kavramı

Eski Yunan'ın sakinleri kanaatler "hakkında" konuşurlarken; "filozof" olma, yeni bir kişi olma –her kişi kanaat sahibi olarak addedildiği için– eğilimi gösteriyorlardı. Bundan ötürü, Yunan kenti kanaatlerini ve yargılarını askıya alanları dışlıyordu ve ortaya çıkan "suç", yani, kamusal işlere tarafsız veya sessiz kalarak (the *apragmosyne*)[7] katılmamak, cezaların en ağırı olan sürgünle[8] cezalandırılıyordu. Foucault Eski Yunan'ı –bizimki ile aynı tarzda olmasa da– bir "gösteri toplumu" olarak yorumlardı – ama aslında onlar kendi usulleri ve kendi toplumsal koşulları uyarınca kanaat toplumlarıydılar. Bu toplumlara dair temel bir husus, *episteme* (tercümesinden epeyce dar bir anlamı olduğu halde, hatalı bir şekilde "bilimsel bilgi" olarak tercüme edilmiştir) ile *doxa*'yı (bu defa, tercümesinden epeyce geniş bir anlamı olduğu halde, hatalı bir şekilde "kanaat" olarak tercüme edilmiştir) birbirlerinin zıttı gibi görmeleridir. Antikite tarihçilerinin yanı sıra, Platon veya Aristo yorumcuları bu zıtlığı akılcı felsefenin kalkış noktası, duyulur olandan kavranabilir olana, aldatıcı görüşten bilimsel bilgiye yükseliş olarak yorumlamışlardır. Yahut, Jean-Pierre Vernant ve Marcel Detienne'in çalışmaları bu "bilimsel bilgi-kanaat" zıtlığının pek öyle basit bir şey olmadığını, kentin merkezine yönelen birçok "söylemin" mevcut olduğunu ve kimsenin daha işin başında sadece bir "talip" olmaktan öte bir iddiasının olamayacağını göstermiştir – bunlar Doğu'lu İhtiyar'ın (bilge veya akil adam), şiir söyleyen veya mitlerden bahsedenin (Şair), filozofun (tam anlamıyla bilge olmaksızın bilgeliği seven) ve tam da "kanaatlerin adamı" olan sofistin söylemleridir. Bu "talipler" arasındaki daimi mücadelenin mevcudiyeti hakkında malumat edinmek için Platon'un Sokratik diyaloglarını okumak yeterlidir (Vernant, 1977; Detienne, 1986).

Hakikatin kendini sadece böyle bir karşılıklı meydan okuyuş sayesinde açığa vuracağına inanıldığından, kanaatlerin böyle karşı karşıya gelmesi Yunan kenti için elzemdir. Başka bir ifadeyle, bu; "hakikatlerin" sadece, örtülü halde bulunduğu *doxa*'dan, *episteme*'i içererek doğabilmesi için zorunlu bir yoldur. Klasik

---

7 "Apragmosyne" yani "kendi meşguliyetleri ile ilgilenme" hakkında detaylı bir gözlem için Carter'a bakınız (1986).

8 Sürgünün ölümden de beter en ağır ceza olduğunu Sokrat'ın ölümü kaçmaya tercih edişinden biliyoruz: bir tür kozmopolitlik (İskender'in, Roma'daki anlamıyla bir "imparatorluk" kurmak amacıyla "kent"in temellerini ortadan kaldırmasına kadar ulaşılamayacak olan) tasavvur edilip benimsenmedikçe, kentin bir "cemaat" (koine) ve bir "sınır" gibi hareket ettiği varsayılacak, Aristo Politika'da ideal olmayan kent-devletleri için bile kesin ve yeterli yurttaş sayısını hesaplayabilecektir (Aristo, *Politics* [Politika])

Yunanı, bazı önemli çekinceler koyarak, bir "kanaatler toplumu" olarak ele almak yerinde olacaktır. Bunlar, elbette ki, *Logos*'un, "ortak söz"ün, kamusal her olayda oy birliğinin sağlandığı toplumlardır. Ama hatiplerin kötüye kullanılabilecek güçlerinden, dili kötüye kullanmalarından çok korkmuşlar, bunu "disipline" etmek, hatta yurttaşlara ergenlikten başlayarak yaşam boyu süren kamusal bir genel eğitim (*Paedeia*) projesi olarak işleyen bir "hitabet bilimi" (Aristo'nun *Rhetorics* [Retorik] ve *Poetics'inde* [Poetika] olduğu gibi) yaratmak gerektiğini hissetmişlerdir.

Dolayısıyla, her şey, "kanaatin" Yunan tarzı sağduyudan öyle basitçe çıkarılıp atılacak bir şey olmadığını gösteriyor. Onların "hukuki sistemine" iyi düzenlenmiş yasalar yerine retorik ve güzel konuşma saplantısının bulaşmış olduğunu biliyoruz. Yunan kenti, ki Pierre Clastres'in terminolojisinde bir "devlete karşı toplum"dur, bir zamanlar serbest bırakmış olduğu "konuşma"yı kontrol etmek için her şeyi yapmış, onu konuşmacıların uzağında tutarak aralarında "eşitlik"[9] dayatmıştır (Clastres, 1974).* Bu da, bir "devlete karşı toplum" olmasına rağmen, Yunan kentinin kanaatler etrafında yürütülen mücadelelerden deşifre edilmesi gereken iktidar ilişkilerinden arınmış olmadığını gösterir. Yunan kenti, *doxa*'nın "geniş anlamıyla", "siyasi" bir varlıktır.

Yunanlıların dilleri ile ilişkilerinin bizim buradaki problemlerimizin tartışmaya en açık yönlerinden birisi olduğunu gözlemek enteresandır. Dil onlar için hakikaten *Logos*'tur; yani, bir kişinin konuşmasında ifade edilen ya da iletilenden ötede bir şeydir. Bir "varlığın evi" nosyonundan da ötede –Heidegger'in yorumladığı gibi–, dilde, bu Yunan dili olduğu ölçüde *Logos*'ta hayat sürüyoruzdur. Şair Pindarus özel isimler kullanarak "varlıkları adlandırmaya" muktedir olan bir "Tanrıların dili"nden söz ediyordu.[10] Platon'un diyaloglarında bir sorun saçmalık düzeyine kadar ortaya çıkmaktan geri kalmaz: Şeylerin "doğru" adı nedir? Sanki isimler, insan diline ait olmaktansa şeylere ait olmak zorunda kalmışlardır. Yunan'ın neredeyse eksiksiz "zihinmerkezliliği" bundan doğmuş, nitekim diğer diller anlaşılması mümkün olmayan bir şey derekesinde tanımlanmıştır – "varvaros", barbarlar, konuşmaları Yunanlılar tarafından anlaşılamayanlardan başka bir şey değildir. Bu dil tasavvurunun radikal bir

9 "Eşitlik"ten daha uygun bir sözcük varış ve çıkış noktalarından eşit mesafede olmak anlamında "isonomia"dır. Yunan ideali "ortada bulunan" buradan gelmektedir – efsanevi kral otoritesini halka bıraktığında iktidar tam da taliplerin ortasındadır... bu "isonomia"nın tanımıdır. "Ortada bulunan" (to meson) fikrini Anaksimander bulmuştur ve onun sayesinde sonsuz nosyonunu "dinamik bir kendilik" olarak yeniden-formüle edebilecektir: "Apeiron" ise "sınırlanmamış" anlamına gelir ki, bu da, her şeyi merkezsiz kılabilmek, her tür merkezileşmeden kaçınabilmektir.

(*) Clastres, P. (1991) *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul – ç.n.

10 Bazı yorumculara göre, filolojik bir makul sebep olmadığı halde, bu "Tanrıların dili" Pintarus'un zamanında Batı Anadolu'dan yok olmaya yüz tutan Eski Frigya dilinden başkası değildir. Biz, ayrıca, Yunan tanrılarının Doğulu kökene sahip oldukları hakkındaki süregiden spekülasyonu da tasvip edebiliriz. Ama yine de, en azından Homeros ve Hesiod'un somut dilinde, Tanrılar Yunanca konuşmaktadırlar.

dönüşüm geçirmesi için Yunan kentinin "açılması"nı, ticaretin ortaya çıkmasını ve yeni felsefe mezheplerinin, özellikle de ecnebi olan ve iki dil konuşan Stoacıların kıvılcımının çakılmasını beklememiz gerekiyordu.[11] Dilleri ve Yunan'ı kavrayışlarıyla kozmopolit olmalarına rağmen "siyasi meselelere" müdahale etmemeyi öğretmişlerdir. Bu öğreti geç dönem Stoacı filozofların –bildiğimiz gibi bunların sonuncularından birisi olan Roma İmparatoru Marcus Aurelius, Cicero veya Roma'nın en muhteşem hatibi Seneca'nın– siyasete dahil olmaları ile çelişki oluşturmaz. Çelişki yoktur, çünkü siyasi meselelerde önem taşıyan her şeyin önemli bir dönüşüm geçirdiği gözlenebilir – dil "anlaşılabilirliğin" sınırlarından kurtularak saf konuşma ve ifade haline gelmiş, dilin o kapalı cemaatinin, kentin ortadan kalkması çokluların ve kozmopolitliğin emperyal düzenine yol açmış ve daha da önemlisi, bir şey, içine doğmuş olduğumuz bir şey (*Logos*), "isim" olmaktansa "fiil" gibi (Pindarus'da veya onların çağdaşı ve rakibi Epikür'de olduğu gibi) saf bir "hitabet" olmaktansa "emir" gibi işleyebilmiştir.[12]

Belli bir anda, Batı uygarlığı Musevi dünyası ile bütünleşmiş olduğundan ötürü, dil kanaatleri ifade etme mertebesini aniden terk ederek, en yükseğe, "Fiil"in sonsuzca ulu boyutuna yükselmiştir. Her şey Tanrı'nın bir Emri veya talimatı olarak anlaşılacak, *Logos*'un silik bir yankısı olmaktan öteye gidemeyen insanın konuşması dışında, başka herhangi olası bir söz dolaşıma giremeyecektir. Bu dil mutlaktır, fiziksel olarak yoğundur (Fiil Beden haline gelir)* ve grameri herhangi bir felsefi-dinî atılımın takip etmek zorunda olduğu yoldan başka bir şey değildir. Dil karşılıklı yazışmaları, ihtimal dahilinde olanları ve işte-buradalıkları [haecceities] tanımlayan kozmik düzendir ve entelektüel faaliyetin her düzeyinde yeni bir yorumlama (hermeneutics) bilimi doğmaktadır (Foucault, 1977; Deleuze & Guattari, 1980). İnsanların kanaatleri, bundan böyle içlerinde saklı hakikatlerin diyalektik yoluyla açığa çıkarılacağı sözlerden değil, kutsal Emir'in o ulu düzeniyle kıyaslandığında, sadece yanılsamalardan ibarettir. Kanaat "dogma"ya itaat şeklinde yeniden-tanımlanacaktır – bir "Tanrı'ya şükretme düzeni...

İşte bu yüzden 17. yüzyıl filozofları ve özellikle de Pascal esaslı bir devrimin piridirler: dilin ulu bir emri sadece temsil etmektense "ifade edilebilir" hale ge-

11 Stoacılar "dil felsefesi"ni ilk icat edenlerdir, zira o vakte kadar Yunan felsefesince felsefi-olmayan bir etkinlik olarak reddedilen dilin, ticaret gibi ele alınabildiği bir çağa denk gelmişlerdir. Yani, şimdi dilin içinde, aynen ticaret gibi, bir şeyler "değiş tokuşa" tâbi olmaktadır ve Stoacılar bunu ticaretteki para-göstergeye tekabül eden "semeion", gösterge, olarak adlandırmışlardır (Kristeva, Bréhier, Deleuze & Guattari...).

12 Stoacıların bu Logos nosyonu Heraklit döneminde kullanılandan doğrudan türetilmiş olmakla beraber, onlarda tamamıyla yeni bir anlam taşıdığına, "doğanın" (phusis) derin düzeni yerine, dile ve sadece "söz edimleri" olarak dile ait olduğuna inanıyoruz. Logos sözcüğünün nasıl olup da Eski Yunan'da her şey için kullanıldığının farkına varılması zorunlu hale geliyor – akıl, ölçü, adalet, dil, konuşma, her şey...(Castoriadis, 1972) [Castoriadis, C. (1993) *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, çev. Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul – ç.n.]

(*) Tanrı'nın sözü beden üzerinde işlemeye başlar.-ç.n.

lerek özgürleşmesini sağlamak amacıyla, basbayağı Emrin tabiatını, Kutsal Kitapların sesini sorgulamaya başlamışlardır. Bu hizmeti, ileride göreceğimiz gibi, Spinoza *Tractatus Theologicus Politicus*'ta sağlar. Spinoza'nın geliştirdiği bu yeni kanaat kavrayışı bir "zorunlu yanılsama"dan başka bir şey değildir; öyle ki, yine de, akılcı ve sezgisel düşünceye, "eksiksiz fikirlere" ve kendimize dair olanlar da dahil olmak üzere "özlerin bilgisine" ulaşabilmek için zorunlu bir kalkış noktasıdır. Spinoza'nın "kanaat" sözcüğünü "tahayyül" (*imaginatio*) ile eşanlamlı kullanması dikkat çekicidir. Tahayyül gücü "imajlarla", yani bedenimizin kimi parçalarında (duyularda) olan dış dünyadaki şeylerin fikirleri ve duygulanımları –fikirlerin ve duygulanımların sebepleri ortadan kaybolurken imajlar varlıklarını sürdürebildiğinden bu sebepler çoğunlukla gözümüzden kaçar– ile düşünme yetimizden başka bir şey değildir. "Saf kanaat" nosyonunun değersizleşmesi devam etmekte ama yeni bir tanım kazanmaktadır: kanaatler, ilişkilerin ve sebeplerin bilgisini içermeksizin, dünyada kapıldığımız bedensel duygulanışlarımızla ilgili kendimize dair hakikatlerden başka bir şey değildir. Spinoza bizim "yanlış" bilgi olarak adlandırdığımız şeye hiç inanmadı, çünkü yanlış fikirler asla mevcut olamazken, yalnızca yaşam-koşullarımızca bozulmaya uğramış kanaatlerimiz ve düşünmeyi beceremememize bağlı olarak kısmi yanılsamalarımız sözkonusudur. Bundan ötürü, Spinozacılık hiçbir zaman "kanaatin" (*imaginatio*) mutlak bir reddiyesi olmamış, bilakis, düşüncenin çok daha yüksek seviyelerine ulaşmak için onda içkin kapasitelerin araştırılması olmuştur.[13]

Modern çağda kanaatler herhangi bir bilginin parçası olarak varsayılmıyor, tersine müphem bir fikirler, duygular, bilgiler, malumatlar toplamı olarak görülüyorlar. "Dil sosyolojisinin" –yaygın olarak "bilgi sosyolojisinin" (*Erkenntnissoziologie*) kurucusu olarak düşünülmesinin aksine– kurucusu Karl Mannheim, kanaatler sorununu canlandırarak, ona modernite bağlamındaki her şeyi dahil ediyordu: basın, imajlar kültürü, haberler, siyasi broşürler, raporlar vasıtasıyla işleyen devlet bürokrasileri, siyasi kampanyalar, davalar ve kamuoyu yoklamaları. Aynı zamanda, bütün bu değişken ve kaotik akışların ötesinde esasa ilişkin bir soruyu formüle edebilmiştir: Ne tür kuvvetler bizi, bir gazetedeki şöylesi bir makaleye, bir siyasi parti liderinin böylesi bir konuşmasına, öylesi bir metnin veya söylemin "tutucu" veya "devrimci", "ilerici" veya "gerici" olduğuna inanmaya zorlamaktadır? Bu soruyla beraber, gitgide bu sorunun radikal özelliğini değerlendiremeyecek olan, bir kanaatler sosyolojisinin merkezine halihazır yerleşmişiz demektir. İlerici veya gerici olanın metinlerin kendileri değil, ama kanaatlerin sürekli değişmesinden faydalanmayı umarak bunları dile getiren veya kaleme alan kimseler olduğunu iddia etmek için Occam'ın us-

13 Bu Spinozacı "zorunlu yanılsama" kavrayışının, işbaşında olduğunu gördüğümüz Althusser ve Pierre Macherey'in "ideoloji" teorilerindeki önemi inkâr edilemez. Yine de, imajlar ve kanaatler dünyasının özgün bir kavranışına –ve buna karşılık gelen bir ciddiye alınmasına– ulaşamamamız halinde onların "Spinozacılıklarının" yetkin hale getirilemeyeceğine inanıyoruz.

turasını kullanmak mümkündür. Elbette, "kendinde metinlerin" mevcut olduklarına inanmıyoruz, tıpkı "niyetler" veya onları yazan, dile getiren ve temsil eden "özneler" olmaksızın "kendinde imajların" olmaması gibi. Bununla birlikte, modernitede, kanaatler ve dile getirilişleri, modern-öncesi toplumlarda mevcut olmayan olağandışı bir bolluk kazanmış durumdadır: onlar artık "bilgi" alanına ait değildirler (ve Yunan anlayışının aksine, açığa vurdukları bir hakikati ifade etmezler). Foucault'nun bir zamanlar belirttiği gibi, 18. yüzyılda bir gazete okurlarına bir soru yönelttiği zaman bu, cevabı henüz bilinmeyen "gerçek bir sorudur". Ve ünlü "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" Kant tarafından *Berliner Monatschrifft*'te kaleme alınmıştır. "Tanrı var mıdır?" türünden sorular bugün, gazetelerde, dergilerde veya televizyon panellerinde ("sosyolojik soruşturmalardan" daha öte bir şey değillerdir) sorulduğunda herhangi bir "cevap" beklenmez. Hakikati tam olarak bilmese bile bu tür soruları soran gazeteci veya araştırmacı artık doğru cevapla ilgilenmemektedir. Yahut cevaplar, eğer medya tarafından gündeme getirilmiş güncel sorunların "meşrulaştırılması" değillerse, ancak bir "teyit" rolü oynayabilirler. Önemli bir "iletişim" filozofu, Jürgen Habermas, günümüz medyasında üzerinde konuşulanın "hakikat-değerleri" hatta "hakikat-iddiaları" bile olmadığını ve asla olamayacağını, sadece, bilimsel akıldan veya gündelik yaşamdaki özlemlerden tümüyle farklı üretim kurallarına uymak zorunda olan kanaat-iddiaları ve argümanları olduğunu hatırlatmalıdır. İletişim hiçbir zaman "sistematik olarak çarpıtılamaz", zira, "dezenformasyon" nosyonunu kesinlikle yardıma çağırmaksızın, çarpıtma iletişimin özü haline gelmiş durumdadır.

Ayrıca, günümüzde "kamuoyu" gibi bir sözcüğün niçin var olduğunu anlamak zordur; çünkü Yunanlılardan "kanaatin" daima "kamusal" bir şey olduğunu, kent meydanında yapılan konuşmaya ait bulunduğunu ve ifade edilip kamusal olarak dile getirilmeden önce hiçbir anlamı olmadığını öğrenmiş bulunuyoruz. Ve, Şehir-Devletin (*koinoneia*) fiilen dağılmasının ardından, Roma halkı da (*res publicum*) davalarda, mahkemelerde, forumlarda ve meclislerde, tamamen bireysel hakikat iddiaları olan kamusal söylemden asla kopmamıştır. Bununla beraber çağımızda, sanki "kamusal" olmayan –ya da şimdiye dek kamusal olmamış– "kanaat" diye bir şey olabilirmiş gibi, "kamuoyu" kavramına sahibiz.

"Bilimsel bilgi" ile "kanaat" arasındaki tezatın oldukça "modern" ikinci bir yeniden-değerlendirilmesi bilimi sadece bilgi olarak görmeyen Popper ve Poppercılardan gelir. Bilimsel bilgi (knowledge) kanı olduğu (doxa) ve her zaman kanı olacağı, dizgeleştirilmiş-bilgi (episteme) olmayacağı için –zira episteme, tam anlamıyla Platoncu olan menşeinde doğrulanamaz–, Popper (*Open Society and Its Enemies'de* [Açık Toplum ve Düşmanları] "epistemik" geleneklere eleştirel yaklaşmayıp) epistemolojik meselelerle asla ilgilenmeyerek "bilimsel bilginin" bir tür kavranılabilir olanın despotizmi olarak anlaşılmasının yolunu aç-

mıştır. Elbette ki, Popper'ın yaklaşımı "bilimselciliğin" ampirik ilkelerine dayanan bir "bilimsel akıl mantığı" oluşturmayı iddia eden türde bir kanaatperverliktir (doxology). Platon'dan Marx'a –açıktır ki Hegel'in idealizminden geçerek–, bütün bir felsefe geleneğini itham etmesine yol açan, kuşkusuz ki, "bilimselciliği" ve mantıksal ön varsayımlarıdır ("yanlışlama" teorisi).

Öte yandan, bu "mantıksal" bağlamda, kanı (*doxa*) ya da kanaat (*opinion*) sözcüğü, "dizgeleştirilmiş-bilgi" (episteme) ile komşuluğu olan bir seri Eski Yunan fikirleri ve nosyonlarına (knowledge) gönderme yapar görünmektedir. Görünüşte, iki terim de nesnel olarak doğru veya yanlış olabilecek fikirlere gönderme yapmaktadır, ama belirgin ve önemli bir farkla: yanlışlık tam da bilimsel bilginin mevcudiyetini önlediği için "yanlış bilimsel bilgi" diye bir şey olamaz. "Yanlış bilginin" kendinde çelişkili bu özelliği, sözde-selefi Descartes'ın geliştirdiği "kesinlik" paradigmasının zaaflarını şimdiden açığa çıkarmış görünen Spinoza'nın eserinde bir şekilde muhafaza edilmektedir. Spinoza'nın "bilimsel bilgi" ve "kanaat" kavrayışını takip eden bölümlerde sunacağımız için, şimdilik, kanaatlerin "zorunlu yanılsamalar" oluşu bağlamında Spinoza'nın başlattığı radikal kopuşun varlığına değinmek yeterli olacaktır.

Klasik kavrayış bize, bundan ötürü, bir kanaatin doğru ya da yanlış olabilecek bir ifade olarak saptanabileceğini dayatmaktadır. Ama bu bizi Pascal'ın olasılık teoremlerine geri gönderir. Blaise Pascal, yaklaşık dört yüzyıl önceden, bize "Tanrı var mıdır?" sorusunu yöneltmektedir. Sorunun cevabıyla ilgilenmediğini anlayabiliriz. Tanrı inancının bizzat Tanrı'nın bir lütfu olduğunu bilmektedir. Ya da, günümüzde genellikle yaptığımız gibi; kanaat soruşturmalarını, televizyon panelleri ve gösterilerini üzerine temellendirdiğimiz başkalarının kanaatleri ile de ilgilenmemektedir. "Saydam ve kesin" bir Tanrı ve Varoluşu'nun bilgisi alanı da tanımlamaya çalışmamaktadır, çünkü Tanrı'nın hiçbir tanımı bir sonlu, nihai derecede sonlu varlığın, insanın zekâsıyla elde edilemez. Ve Tanrı'nın varlığının kanıtı sayılabilecek hiçbir şeye de inanmamaktadır – ne Anselm'in "ontolojik" kanıtına, ne de diğer metafizik kanıtlara...

İnsanların; Tanrı'nın varlığına dair olduğu gibi, bu varoluşun kavranılabilirliği (kanıtlamalar mantığı) hakkındaki kanaatleri ile de ilgilenmemiş olan Pascal bir nihilist, veya yüksek derecede bir kuşkucu olarak değerlendirilebilecek olsa da, İman savunusu onu bu türden bütün tehlikelerden aşikâr bir şekilde korumuştur. Onun Tanrı'sı zorunlu olarak vardır ve O kendini İncil ve bütün bir Hıristiyan uygarlığı vasıtasıyla vahiy etmiş olan Tanrı'dır. Ama, bir Ateist ya da Kuşkucu, Ondan gelen bir inayet olmadıkça Tanrı'nın varlığına asla ikna olmayacağı için, Pascal "Tanrı var mıdır?" sorusunu yönelttiğinde, Tanrı'nın "varoluşunun" ötesindeki bazı şeyleri sorguluyordur. Ve bu soru, fiilen Tanrı'nın varoluşu hakkında olmayıp varoluş koşulları onu sonsuz bir sefalete ve sınırlanmışlığa mahkûm etmiş olan insan hakkındadır. Pascal'ın ünlü Bahisi şimdi şu şekilde işleyecektir: eğer Tanrı'nın varlığı iddia edilirse ve Tanrı gerçekten

varsa ebedi kurtuluş elde edilir. Eğer O yoksa sadece sonlu varoluş kaybedilir, daha fazlası değil. Eğer Tanrı'nın olmadığı iddia edilirse ve O varsa sadece kurtuluş kaybedilir, ve son olarak, eğer O yoksa, yaşamını asla inanmadığı bir şeyi inkâr etmek uğruna geçirmiş sefil bir varlıktan başka bir şey değilsinizdir. Kısacası, Pascal aslında bizzat Tanrı'nın varoluşu ile ilgilenmektense, Tanrı'nın varolduğunu iddia etmeye kalkışanlarla Onun varolmadığını iddia etmeye kalkışanların koşullarını kıyaslamıştır.

Bir sosyal bilim problemi olarak kanaat

Sosyolojinin bütün bir nüfuz alanı; kanaat soruşturmalarının toplumsal-bilimsel araştırmayı egemenliği altında tuttuğu, sosyoloji disiplinini muazzam bir "doksolojiye" dönüştürdüğü (Deleuze & Guattari, 1991:243), kanaatlerin, yargıların, ağırlıklarını yitirmiş oldukları halde yürürlükte olan sorulara verilen cevapların filtrelenerek toplulaştırılmasına hizmet ettiği, bunların da hep birlikte malumat setlerine dönüştürüldüğü bir alan olarak tanımlanabilir. "Haberleri", "panelleri", "gösterileri" ile televizyon, genel haliyle belgesel filmler de aynı şekilde işlemektedir – insanlar hakkında bilgi edinmek için kendi yaşamları, çevreleri ve kamusal konular hakkındaki kanaatleri sorulur. Friedrich Pollock klasik haline gelen makalesi "Kamuoyu Üzerine Ampirik Araştırma"da (Pollock, 1976: 68-91) "Müreffeh Amerika"da uygulandığı şekliyle olağan sosyolojinin önvarsayımlarını inceler: bir soru yöneltildiğinde herkeste bir yanıt verme isteğinin uyanması, büsbütün yanıltıcı olmasına karşın bizatihi sorunun tesirinden ötürü, temel bir önyargı oluşturur – gündemde yer alan önceden hazır cevaplar arasından bir tanesini "seçmeye" yönlendirilmişizdir ve hemen her halükârda böyle davranırız. İkinci olarak, Bergson'u, ünlü "soruları sorgulamak" nosyonu ile hatırlamak zorundayız: dilimizin derinliklerine yer etmiş şekilde doğruluk ve yanlışlık kriterini cevaplarla bağdaştırırken, sorular ya da sorunların kendileri ile bağdaştırmayız. Bir soruyla karşılaştığımızda, ona verilecek "doğru" bir cevabın bulunması gerekliliğini baştan varsaymışızdır. Soruların sorgulanması nosyonu, "doğru sorular" ve "yanlış sorular" şeklindeki Kantçı ele alma tarzında bir kopuş gibi görünmektedir. Şimdi, her tarihsel çağ önüne sadece çözebileceği sorunları koyar diyen Marx'ı hatırlayabiliriz. Kanaatler; soru sorma ediminin, sorunlar, meseleler, gündemler, soruşturmalar ve meşguliyetler belirlemenin bir neticesi veya işlevi gibi görünmektedir.

Günümüz sosyal bilimlerinin önemli epistemolojik sorunlarından bir tanesi kanaatler sorunundan doğar: Formel bir bakış açısından, eğer kullandıkları yöntemler sosyal bilimlerin epistemolojik karakterini "kanaatlerin kanaati", diğer birçok kanaat arasından bir tanesi olmaya zorluyorsa bunun belli bir değerler felsefesinden (aksiyolojiden) farkı ne olacaktır? Bugün, sosyal bilimlerin doğduğu 19. yüzyıldan, belli bir "ontolojinin" Comte'ta, Spencer'da, Durkhe-

im'da henüz anlamlı olduğu noktadan oldukça uzaklaşmış durumdayız. Marx, bir toplum veya tarihsel çağın ne olduğunu anlamak için insanlara kendi haklarında ne düşündüklerini sormaya çalışmanın saçmalığı hakkında bizi uyarmaktadır. Eğer olağan sosyoloji bugün bir doksoloji olmaya yöneliyorsa, antipozitivist eğilimlere en çok sahip olan kıta felsefesinden türemiş (Fransız felsefesi ve Alman eleştiri okulu) eleştirel okullar, yapıçözüm, sömürgecilik-sonrası toplumlar üzerine incelemeler de benzeri bir fikrî ufukta yer alırlar: yorumsama veya "anlama"ya ilaveten, "metinsellik" de eleştirmeye giriştiği şeyle aynı ve ortak doksolojik özelliği paylaşır. Nitekim, "anlamak", insanların kendilerini başkalarından daha iyi anladıkları yolundaki temel bir önyargıdan başka ne anlama gelir ki? Bu soru; önce Nietzsche, "çöken toplum" özelliğini ister istemez barındıran bir sosyolojinin, özellikle de Spencer sosyolojisinin "çöküşü" uyarısında bulunduğu zaman ve ikinci olarak da Heidegger Husserlci fenomenolojideki "yorumsama çevresi" nosyonunun eleştirisi ile uğraştığı sırada olmak üzere iki kez sorulmuştur.

Böylesi bir 19. yüzyıl "bilimselciliğinin" "çöküşü" her ne anlama gelirse gelsin, sosyal bilimlerin temelindeki o epistemolojik belirsizlik meyvelerini vermekten asla geri kalmamıştır: günümüzün toplum bilimsel pratiğini epeyce işgal eden saf doksolojiye indirgenemeyecek olan; Marx'ın ekonomi politik eleştirisinden Weber'in sonu gelmeyen "anlama" figürleri olarak "ideal tipler" yaratımına dek izlenebilecek yeni bir epistemik özne doğmaktadır. Sosyal (beşeri) bilimlerin bu "kurucuları" Georg Simmel'in "sosyal" veya "psikolojik tipler" olarak adlandırdıklarını yaratabilecek, keşfedebileceklerdir. Marx'ta, Proletarya'nın yanısıra Entelektüel, Lümpen-Proletarya, Küçük Burjuva toplumsal konumları sınıflı bir toplumda somutluk kazanan tiplerdir. Bunun anlamı hem sınıf hem de değişik karakterleriyle toplumsal bedenleri oluşturacak somut insanlar olarak ele alınabilecek olmalarıdır. Bu Weber'in "Protestan" veya "Püriten"i, Veblen'in "Aylak Sınıf"ı ele aldığı, Sombart'ın Burjuvazinin psikolojisini tartıştığı tarzdır. Aşırı uçta, Fransız sosyologları, Gustave Le Bon'un eserlerinde örneklendirilebileceği üzere, kökenlerinde biçim taşımayan "kitleler" veya "kalabalıkları" bile sosyo-psikolojik tipler olarak ele almayı başarabilmişlerdi. Le Play Avrupa'daki "çalışan insanların" yaşamına dair muhtemelen en kapsamlı ampirik soruşturmayı tasarlamıştı. Her durumda, en uç noktada; "sosyo-psikolojik tipler" yaratımı ile, Göçmen, Yoksul, Yabancı, Yahudi serisi ile çalışan, aynı zamanda bu terimi icat eden Georg Simmel yer alır.

"Gerçekçi" ve "naturalist" romanın sosyal bilimlerden çok önce "sosyo-psikolojik tipler" yaratabildiği açıktır: Balzac'tan, gerçekçi romanın Bovarizmine ve Zola'daki bir sosyal tipten başka bir şey olmayan Nana'ya sahibiz. Dostoyevski'nin Budala'sı da elimizde ve zaten Rus romanı tip yaratımı ile işlemekten asla geri durmamıştır – Gogol'ün "memurları", Turgenyev'in "Nihilist"i... Gerçekçi roman beraberinde; zirvesine Hegel'in tarih-aşırı Büyük Adam'ında va-

ran, bir "ideal", ifade edilebilir bir bireylik gibi tınlayan Romantik romanın "bireyinden" tamamen farklı bir şey getirmektedir: bir sosyo-psikolojik tip daima "birey" olarak adlandırdığımız o seçkin burjuva ideali ve soyutlamasının karşısında yer alır. "Sınıfların" 19. yüzyıldaki varlığı herkesçe kabul edilmekle beraber, Marx'ın özellikle Thierry ve Guizot gibi Fransız burjuva tarihçilerince çerçevesi çizilmiş sınıf kavramını asla yaratmamış olduğu hususunu vurgulaması dikkate değerdir. Bir "sosyal tip" ister "histografya", ister "edebiyat", isterse "sosyoloji"de olsun bir "sınıfa" veya genel ve soyut "birey" nosyonuna indirgenemez. Bunların neredeyse tam "ortasında" yer almaya yönelir: eğer belli bir bakış açısından herhangi bir şekilde dışlanmadılarsa "birey" ve "bir sınıfın mensubu" oldukları aşikârdır, ama önemli olan belli bir tür "tekilliğe" ait olmalarıdır. Onlar "bireyler" veya "kategoriler" değil, tersine toplumların kendilerinin yarattığı somut bir yaşam sürdüren, hususiyetleri, duygulanışları ve fikirleri olan "mamullerdir". Simmel'e göre, sosyolojinin görevi, bu "hususiyetleri"; bir "toplumsal biçim" veya daha doğrusu kendine özgü bir formülle tanınacak bir sosyal tip vasıtasıyla dönüştürmektir. Bu nedenle Yabancı'nın (Dışarıdaki'nin) formülü; bugün gelmeyip yarın ayrılacak olan, yine de bugün gelen ve yarın ayrılmayacak olan şeklinde verilebilir. Benzer şekilde, "yoksul", verili, somut bir toplum tarafından belirli bir hava yaratılarak, varoluşunun bir soruna dönüştürülmesi ve bunu müteakiben hayırsever dernekleri, kiliseler, yardım derneklerince çözüm için uğraşılmasından önce "Yoksul" değildir.

"Sosyo-psikolojik tiplerin" Deleuze ve Guattari'nin müracaat ettiği "kavramsal kişilik" ten farkını görmek oldukça önemlidir: Platoncu diyaloglardan beri daima kavramsal kişiliklerimiz oldu, Sokrat'ın kendisi, Sofistler, Budala (Dostoyevski'ninki değil Descartes'ınki) Zarahustra, Rahip, Öteki... Kavramsal kişiliklere fikirlerden sorumlu özneler terkip etmek için ihtiyaç duyulurken, felsefe nosyonlarını ifade ediyor olması gerekmeyen sosyo-psikolojik tipler için bu gerekli değildir (Deleuze ve Guattari).

Psikanalizin de sosyo-psikolojik tiplerle çalışıp çalışmadığı önemli bir başka sorudur. Freudcu versiyonunda, psikotik ile nevrotik arasında yapılmış temel ayrım kavrayıcı bir tipleştirme üretmiş görünmektedir. Ama burada tipleştirilmiş olan, sosyal ve psikolojik yönden "duygulanmış" bir birey; terapiye cevap verip vermemesi böylesi bir ayrım için tek Freudcu kriter olan bir "hastadan" başkası mıdır ki? Simmelci bir bakış açısından, bir Hasta ancak "klinik" gibi bir sosyal-tarihsel kurumsallaştırmaya tâbi tutulursa bir "sosyo-psikolojik tip" olarak görülebilir ve Foucault da deliliğin tarihinde bundan başka bir şey yapmamıştır – hasta haline gelen deli.

Bu nedenle, bir sosyo-psikolojik tip ona tekabül eden özellikler, ortam ve muhit olmaksızın asla kavranamaz. Bu muhit toplumsaldır, çünkü doğa tipler üretmez, tipler sadece toplum tarafından meydana getirilir. Bu nedenle geleneksel ve kırsal yaşam koşullarını sosyal tiplere referans vererek tanımlamak

güçtür: Köylü sadece bir göçmen veya göçmen olma ihtimali taşıyan ya da bir dışarıdaki olarak algılanmaya yüz tuttuğu bir şehre, modern yaşama nazaran topl›ımsal bir tiptir. Spinoza'nın "Doğa hiçbir zaman uluslar, kastlar veya sınıflar yaratmaz, yalnızca bireyler yaratır" iddiasının ne anlama geldiğini hatırlamalıyız. Kuşku yok ki, sosyo-psikolojik tipler modernitenin doğurduğu olgulardır.

Şimdi, bu tezdeki ana meselemiz, sosyal bilimlerin evrimi ve akademikleşmesi boyunca "sosyal tiplerin" tedrici yokoluşu olacak. 19. yüzyılın sonlarında Gabriel Tarde'ın ellerinde "kanaat sosyolojisinin" doğuşu kanaatlerin duygusal yönü, bulaşıcılığı ve üretkenliği ile belirleniyordu – "yeniyi" yaratmak ve tekrarlamak, yeni toplumsal biçimler, güçler ve kurumlar oluşturmak. Diğer bir deyişle, sosyal tipler birbirlerini etkileyen bireyselliklerinde esasen "duygulanırlar" ve "duygu doğururlar". Kendilerinde ve başkalarında bazı hisler uyandırırlar. Diğer birçok duygulanım içinden sadece biri olan "kanaatlerin" sosyolojisindense, bir "duygular sosyolojisi" olarak adlandırmayı uygun gördüğümüz şeyi katederler.

Bu nedenle, "kişilik", "toplum" ve "bireyin" Platoncu idealarmış gibi addedilmelerinden ötürü beşeri bilimlerin geleneksel olarak ve günümüzde mahkûm edilmelerine sebep olan, bir seri varsayımı epistemolojik olarak itimat etmeyip eleştirmeliyiz. Birinci nosyon uzun zamandan beri insanın özünün "derinliklerini" incelemeyi talep eden bir psikolojinin temel varsayımı olmuştur. Ve Tarde'ın en büyük muhalifi Durkheim sosyolojinin nüfuz alanını belirleyecek metodolojik bir çerçeve yaratmaya uğraşırken, bireyselliği psikolojinin sınırlarına gönderip bir olgu olarak "toplumsalın" (*fait social*) kendine özgü statüsünü korumaktadır. Diğer bir deyişle, Durkheim metodolojik bir farklılıktan, reel olmasa da ontolojik bir fark çıkarmayı denemiştir: toplumsal bir olgu sadece bireyin ötesine geçen bir şey olarak tanımlanmaz, tersine tam orada, bireyselliğin ortadan kalkıp bir yaptırımın devreye girdiği yerde başlar. Toplumsal olgular bireysel ve öznel olarak tanımlanan her şeye karşı koyduğundan, işbölümü gibi, kutsal ve avamî nosyonları da, toplum olarak adlandırılan nesnel, ontolojik varlıktan türetilir.

Sosyolojiyi modern bir disiplin olarak biçimlendiren Durkheim ve takipçilerinin bütün maharetlerinin ötesinde, böylesi bir metodolojik sapma sosyal tiplerin yokoluşu olarak adlandırdığımız şeyin başlangıç noktası olmuş görünmektedir. Durkheim-Tarde tartışmasında kazanan ilki olmuş, öbürü; meziyetlerini yeniden keşfetmemiz, özellikle de buradaki temel meselemiz, yani kanaatler sosyolojisinin yerine bir duygular sosyolojisini koymak için bize kalmıştır. Sosyal tipler duygusal oldukları halde, beşeri ve toplumsal bilimlerin ilgi alanından kaybolmalarına ne demeli? Bu kayboluşun 20. yüzyıl boyunca gelişen toplumsal şartların bir sonucu olup olmadığı çözülmemiş bir sorundur; yine de sadece sosyal bilimlerin değil, fakat edebiyat ve sinemanın da bugün sos-

yal ve psikolojik tipler vasıtasıyla çalışmayı bıraktığı görülmektedir. Modernite olguları olarak sosyal tipler klasik özelliklerini ve havalarını yitirmekte, yalnızca Charles Wright Mills'in eserlerinde, "beyaz yakalı" ve "iktidar seçkini" olarak yeniden görünmektedirler. Modern sosyal bilimler; sosyal ve psikolojik tiplerin tanımındaki estetik özellikten tamamen uzak bir şekilde, "kanaatler" ve "kitleler" hakkında fazlaca konuşmak suretiyle ("kitle toplumu" dedikleri hakkındaki tezler) "genel" veya "jenerik" kavramlar üzerine çalışma eğilimi kazanmıştır: günümüzdeki kimi temel nosyonlardan bazıları "kimlik" ve "krizi", "çoğulculuk" ve "çoğulculuklar" "görelilik" ve "perspektivizm" hiçbir şekilde sosyal bilimlerin güncel temel epistemolojik sorununun ötesine geçememişler, "kanaatlerin kanaati" olarak kalmışlardır.

Biz bu tezde sadece, sosyal tiplerin sosyal bilimlerin geçmişindeki önemini; esasen Simmel ve Tarde'ın (ikincisi, günümüzdekinden tamamen farklı bir anlam taşıyan "kanaatler sosyolojisinin" kurucusu olarak bilinir) zihinsel berraklığı ile orijinal olan eserlerine referans vererek hatırlatmaya çalışıyoruz. Bu, olağan sosyolojinin ve epistemolojik varsayımlarının bir eleştirisidir. Bu eleştirel mesafe, Alman düşünürler Karl Otto Apel ve Jürgen Habermas'ın tesirli çalışmalarından sonra, günümüzde özellikle Avrupa'da rağbet gören "hukuksal-yasal" düşünme tarzı olarak adlandırabileceğimiz kategorilere dair muhafaza edilecektir.

Pascal artık insanların kanaatleri ile ilgilenmiyordu. Dindarlığın itibarını canlandırmaya çalışan biri olarak, "matematiksel-bilimsel" araştırmalarını geride bırakıp *Kalbe* doğru inzivaya çekilerek, kendini Tanrı ve Tanrı Övgüsü'ne (Theodycée) mistik şekilde bırakmıştı. Bu keyifli deneyime tefekkürün yol açtığı açıklamasını yapmıştır. Bu artık; gündelik hayatın kahrı ve acılarından başka bir şey sunmayan bir dünyayı düşünümleme değil, ki yeni bir bilim ve sanat oluşturmak için yeterince budalaca olurdu, tersine içsel hayatı, sonsuz ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın karşısındaki bu güçsüz ve kırılgan öznenin maneviyatını düşünmekti.

İnsanı Kendi suretinde yaratmış olduğunu bildirmiş olmasına rağmen Tanrı'nın bir imgesi yoktur. Bu uzun bir sûre, dinsel tefsirde tümüyle bir metafor gibi yorumlandı. Eğer Tanrı'nın bir imgesi yoksa imgelem yoluyla kavranamayacağı gibi, akılla da idrak edilemezdi: ne Tanrı'ya dair bir kavramımız vardır, ne de Onun hakkında, bize dayatacağı tercihe ilişkin, kader ve muammalarına dair bir şeyler biliyoruz. Bize inanmamız emredilmiştir. Onu, Düzenini, Emrini tercih etmek zorundayız. Pascal için her şey açıktır: bir Emir uyulması gereken bir şeydir, mahiyeti sorgulanacak bir şey değildir. Ne var ki, böylesi bir tutum, Emirlere genellikle "dünyevi" nedenler veya şartlar yüzünden uyan sıradan müminlerinkinden tümüyle farklıdır: ölümden ya da Kıyamet Günü ihtimalinden korkulması veya geleneklerin sıkı bir şekilde gözetilmesinin; gündelik hayatı yönetmesi, aynı anda "kanaatlerin" işleyişini sakatlaması ve cemaat hayatı-

nın örüntülerini denetlemesinden doğan serbesti eksikliği sebebiyle uymak. Bütün bunlar, insan için, neredeyse bu tercihi belirleyen ikinci bir doğa oluştururlar.

Ya da Tertullianus'un çok güzel formüle ettiği bir gelenek, sadece itaati mümin için kesin bir kural haline getirmekle kalmaz, ayrıca, özellikle bu tercih fikrine yüklediği koşulsuzluğu da içerir. "Absürd olduğu için inanıyorum" formülü bir şekilde aşikâr ve sözde-akılcı bir öncüldür burada, zira, eğer inanç absürd olmasaydı, tümüyle anlamsız olurdu. Gerçekten de, insanlar bildiklerindense bilmeyip anlamadıkları şeylere inanırlar.

Pascal'ın alışılmadık yönü "tercih" fikrini bütünüyle yeni bir biçim altında ileri sürmesidir. Seçenekler sınırlı sayıdadır, sonlu adettedir, yine de somut terimlerle bir tercih yapmadan evvel "tercih etmeyi tercih etmek" öncelikle gerekmektedir. Pascal'ın "bahsinde" merak uyandıran işte bu noktadır. Ve bu Pascal'ın "saf kanaatin" ötesine geçmeye çalışırken izlediği felsefi-olmayan (daha doğrusu, teosofik olan) güzergâhtır.

Şimdi Yunanlıların doxa (kanaat) ile episteme'i (gevşek bir biçimde bilimsel bilgi olarak tercüme edilmiştir) karşı karşıya koymuş olduklarını tekrarlamanın zamanıdır. Onların modeli diyalektiğin Kant-öncesi anlamında "eski" diyalektik, her şeyin bir toplanıp sohbet etme bağlamında cereyan ettiği, herkesin bir talip eğilimine girdiği Sempozyum modelidir. Marcel Detienne'nin öne sürdüğü gibi, Yunanlılar konuşmanın kudretleriyle, ikna etme ve retorik gücüyle her yönden ilgilenmişlerdir (Detienne, 1982). Yunan şehri hep bir konuşma toplumu, konuşan bir toplum olmuştu. Ama aynı zamanda bu güçten korkmuşlar ve daima denetim altına almaya kalkarak, kötüye kullanımını kontrol edecek önlemler geliştirip konuşmayı kurumsallaştırmışlardır. Jean-Pierre Vernant Eski Yunan'da şehrin merkezinde birbirine muhalif ne kadar çok "konuşmanın" olduğunu göstermektedir: Şair'in "mitosları" (muthos), Doğunun Yaşlı Bilgesi'nin "bilgeliği", Filozof'un "epistemi" ve Sofist'in "doxa"sı (Vernant, 1989: 26-49). Bu her birinin, sanki sabit bir "ideal sohbet" hali varmışçasına diğerlerinin rolünü paylaştığı anlamına gelmez ama.

Kanaatin psikolojik statüsü

Çalışmamızın bu bölümünde, anlamına çıkarsamayla ulaşılan kanaat ve duygu nosyonlarına dair yapılacak genel bir tartışma, modern toplumların global plandaki gelişimine dair bir seri tezin temel çerçevesini oluşturacak. "Kanaat toplumları", her zaman sabit bir akış ve varyasyon durumunda olan kanaatlerin manipülasyonu ve denetimi temelinde kurulmuş toplumlar olmaları anlamında modern toplumlardır. Sosyal bilimler çatısı altındaki kitle iletişim araştırmalarının nüfuz alanı günümüzde kanaat fikrine demirlenmiş durumdadır. İdeoloji teorileri (Marksist olanlar veya olmayanlar), kültür incelemeleri ve si-

yaset sosyolojisi kanaatlerin günümüzde modern toplulukların toplumsal yapılarınca manipüle edildikleri fikri ile uyuşuyor veya birlikte var oluyorlar. Ne var ki, sosyal bilimlerin "duygusallık hususunu" akademik evrimleri içinde yitirmiş olduklarına inandığımız için, bizim metodolojik önerimiz, "kanaatler sosyolojisi" paradigmalarını geçici bir "duygular sosyolojisi" ile değiştirmek olacak. Bu kayıp, duygusal "toplumsal tiplerin" (Simmel'in kullandığı anlamda) hem aydınlatıcı yöntemler hem de gündelik gerçeklikler olarak ortadan kalkışından, toplumsal bilimlerin erken dönemlerindeki analitik değeri ve işlevine bir daha sahip olamayışından bellidir. Toplumsal tipler üretimi Marx'tan Weber'e, Simmel'den Adorno'ya bu erken safhaların ayırt edici özelliğidir. Toplumsal bilimler günümüzde daimi varyasyon halindeki kanaatlerin filtresi gibi hizmet görme eğilimine daha çok girdikçe, bir zamanlar kitlelere uygulanan ayırt edici kavramlarla çalışılmış olan sosyal tiplerin çöküşü belirginlik kazanmıştır. Sosyolojideki sosyal tiplerin son örnekleri, Charles Wright Mills'in ellilerdeki dâhice yaratımları olan "İktidar Seçkinleri" ve "Beyaz Yakalılar" nosyonları olmuştur.

Buradaki amacımız ilk sosyologlarca anlama araçları olarak kullanılmış olan "toplumsal tiplerin" yasını tutmak değildir. Ama güncel sosyolojinin kavramsal ve metodolojik cephaneliğinin ne denli yoksullaştığını görmemek mümkün değildir: geçmişte, Marx "proleter" veya "kapitalist" nosyonlarını kullandığında, bunlar analitik olarak sadece toplumsal sınıfları ya da organik teşekkülleri değil, aynı zamanda hisleri, kendine has coşkuları ve değişik kültürleri ile duygusal toplumsal tipleri de belirtirdi. O dönemin sosyologları daima toplumsal tipler yaratarak çalışmışlardır: Max Weber'deki Protestan veya Püriten, Werner Sombart'daki "burjuva", Thorstein Veblen'deki "aylak sınıf". Fakat beşeri bilimlerin bu erken dönemlerindeki duygusal toplumsal tipler üretiminde kimse Georg Simmel kadar yaratıcı olamamıştır: Yabancı, [kentin karmaşasına] Kayıtsız (blasé), Yahudi... Freud'un psikanalizi bile toplumsal tiplere gönderme yapmak zorunda kalmıştı – "nevrotik", "histerik", sıradan birinin psikoloji hakkında bir tek sözcük bilmeksizin anlayabileceği ölçüde toplumsal tiplerdir.

Toplumsal tiplerin ortadan kalkışının en önemli nedenlerinden birisi Durkheim'ın sosyolojinin alanını diğer beşeri bilimlerden –psikoloji, etnoloji ve tarih– farklı kılmak yönündeki metodolojik çabalarında yatmaktadır. "Toplumsal olgu" tanımı bireyin dışındaki, bireysel veya coşkusal güdülerin ötesindeki bir şeyi belirten bir anlama sahiptir. Toplum burada kendine özgü bir nesnellik, kendinde bir olgu olarak belirir. Başka hiçbir şey sosyolojinin toplumsal tipler üretimine daha fazla zarar veremezdi. Robert E. Park ve Chicago Okulu ile akademikleşmeye başladığı ilk zamanlarında toplumsal tipler Avrupa'dan ithal ediliyordu (Simmel etkisiyle). Ama yöntemlerinin eklektik tabiatı (ki, Chicago Şehrini bir laboratuara dönüştüren türde kalpsiz bir pozitivizmdi) Durkheimcı kavramlara davetiye çıkardı. Fikirlerin bu şekilde taşınması insanların Avru-

pa'dan Yeni Dünya'ya gerçek göçüne paralel bir şekilde algılanabilir: sadece sosyologlar ve sosyolojik teorilerin değil, aynı zamanda toplumsal tiplerin de göçü ki, Nels Anderson'un "Hobo"su belirgin bir örnektir. Lakin, Durkheimcı tehlike yayılarak, kurumsallaşmış sosyolojinin yeni toplumsal tipler oluşturmak ve soruşturmak için yeterli esneklikte nosyonlar yaratma kapasitesini zayıflatmıştır.

Robert K. Merton'un kavramsallaştırdığı ve Talcott Parsons'un örneğini oluşturduğu Grand Teoriler, toplumsal tipi tamamen ortadan kaldırmış görünüyor. Normların ve değerlerin bireylerin somut hayatından koparılması, analiz çerçevesinin bütünüyle ulusların ve toplumun doruk noktasına çıkarılması Durkheimcı bozulmanın marifetidir. Nitekim, insanlar tarihsel toplum okyanusunda dalgalanıp değişirlerken, sosyoloji değerlerin bütünselliği ve normların kalıcılığından bireysellikler türetmeye çalışan bir girişim gibi görünmektedir. Sosyoloji kanaat nosyonu ile burada uyuşur: "kanaatler sosyolojisi" günümüzde toplumsal grupları kendilerine dair ne düşündükleri, hayatları ve kamusal meseleler hakkında soruşturmaktadır. Bu, 19. yüzyıldaki insanlığın ve tarihin bütünüyle nesnel bir bilimini yaratma girişiminin tam tersidir: Marx, örneğin, bir toplumu anlamak için bünyesindeki somut insanlara kendileri hakkında ne düşündüklerini sormak yerine eylemlerine bakmak gerektiğini söylüyordu. Üstelik, ilk sosyologların toplumsal tiplere bu kararlı başvurusu sosyolojiyi bu tiplerin ve sınıfların soy kütüğünü çıkarmak üzere tarihin alanına yayıyordu. Kanaatleri soruşturmanın incelenen bireyler hakkındaki birtakım şeyleri açıklığa kavuşturacağı besbellidir. Ama, Pollock'ın, kamuoyu yoklamalarının hiçbir matematiksel-istatistikî aracın düzeltemeyeceği ölçüde yönlendirilmiş olduğuna dair gözleminden beri, bu yolla ontik toplumsal vaziyetin yeniden oluşturabileceğine pek inanılamaz (Pollock, 1976). Birine bir soru yöneltildiğinde, bu kişi daima mevzu hakkında bir fikre veya kanaate sahip olmak zorunda olduğunu zanneder. Veya, parçalara ayrılmış modern hayatta, aşırı ölçüde yüksek bir işbölümü altında, hiç kimse global bir kanaati –üstelik, global kanaat, takip eden bölümde göreceğimiz gibi, kanaatin hakiki ideasının zıttını oluşturur– temsil edemeyeceğinden ötürü, bu inanç oluşmaz. Burada, filozof Henri Bergson'un açıklığa kavuşturduğu dilin tuzağındayızdır: bir soruya maruz kaldığımızda, en absürd, en aptal sorular karşısında bile, doğruluk ve yanlışlık kıstaslarını daima cevapta sunma eğilimine gireriz. Bergsoncu felsefe, bu açıdan, felsefi bir "doğru" sorular yaratma ve yöneltme sanatı oluşturma girişimidir. Fakat, kanaatler alanında kalındığında bu olanaksızdır, zira burada vurgu, kanaatlerin tezat oluşturacak şekilde serbestçe salınımına yapılmaktadır. Michel Foucault, Kant'ın "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" adlı ünlü metnini gözönünde tutarak benzeri bir tesbitte bulunup erken modern dönemin kanaat kavrayışı ile 18. yüzyılda geçerli olan kanaat arasındaki farkı gösterir: bir dergi okurlarına cevapları henüz bilinmeyen sorular yöneltebilmekteyken, günü-

müzdeki bir kamuoyu yoklamasında ise herkesin yanıtları bildiği varsayılmaktadır.

Ayrıca, kanaatin toplumsal biçimleri ve yapıları "şeffaflaştırma" sorunu vardır ki sarsılmaz bir paradoks oluşturmaktadır: modern demokrasilerde, kamuoyu yoklamalarının temsilci seçimleriyle nasıl örtüştüğüne ve modern iletişim teknolojilerinin gelişiminin –uzak ya da yakın bir gelecekte– kamuoyu yoklamaları ve kanaat soruşturmalarını seçim pratiklerini şeffafca yansıtır hale getirme eğilimine nasıl gireceğine dikkat edilmelidir. Seçim verili bir konuya (referandumlar veya seçimler) dair kanaatler hakkında yürütülen edimsel bir araştırmadır. Beğeniler ve kişisel yargılar hakkındaki kamuoyu yoklamaları da neyin değerli neyin değersiz olduğunu anlama girişimleridir. Kamuoyu araştırması seviyesine düşürülmüş sosyoloji niteliksel olarak diğerlerine benzeyen, dikkate değer bir kanaatten başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, "'muazzam bir kanaatler yığınıdır'" (Deleuze ve Guattari, 1991). Bu nedenle, böylesi bir sosyoloji pratiği bize sadece kanaatler ve özel nitelikler hakkında malumat sağlayacaktır. Sosyoloji, böylelikle, 19. yüzyıldaki toplumun nesnel bir incelemesini yürütme fikrini terketmiş görünmektedir.

Öte yandan, modern toplumlar, toplumsal ve beşeri bilimlerin en başta gelen mevzusu olan külliyetli bir kanaatler birikimi –yine de nesnellik görüntüsü altında– ile tanımlanmaktadırlar. Kanaat fikrinin klasik felsefelerce küçümsenmişken –önemsiz görülen "doxa"nın karşısına, Eski Yunan'dan beri bilgi anlamına gelen "episteme" konulmuştur– modernitenin gelişimi sırasında önem ve belirginlik kazandığına dikkat edilmelidir. Modern "kamuoyu" kavramı 19. yüzyılın sonuna doğru güçlendikçe, modern temsilî demokrasilerin gelişimi boyunca kanaat "kamunun" mukayese standardı olma eğilimine girmiştir. "Kamu" teriminin "kanaat" sözcüğüne eklenmiş boş, önemsiz bir terim olup olmadığı pek açık değilse de, her kanaat bir şekilde kamusal olduğundan, ifade edilemeyen bir kanaat taşımak mümkün değildir. Platon felsefesi kadar eski bir meseledir bu: kanaat, kamusal tartışmalarda belirdiği, daima kişisel olarak ifade edildiği halde bir görüntüden ibarettir. Bilimsel bilgi "gizli", gökte, "idealar" evreninde bulunabilen bir şeyken, kanaat tersine, bilimsel bilginin hakikatini içerse dahi daima "kamusal" (koinon) bir şeydir. Bununla birlikte, kanaatin modern anlamı ile eski anlamlarını karşı karşıya koymak pek de zor değildir. Uzun bir zamandan beri, kanaat, düşünürler ve filozoflarca nihai bilgi kaynağı olarak görüldüğü gibi, ayrıca hatanın ve yanlışın mevcudiyetinin sebebi olarak da ele alınmıştır. Bu durum tam da kavramın doğasından, "kanının" tam bir uydurma oluşu veya sadece konuşmada ifade edilen bir şey oluşundan anlaşılabilir. Bugün hâlâ, kanaat –bir TV gösterisindeki, bir konferans veya bir paneldeki– karşı çıkılmak zorunda olunan birşeyden başka bir anlam taşımaz, yine de kanaatin modern biçimine bilimsel bilgi ile değil ancak başka bir kanaat ile karşı konulabilir. Bu farkın göreli olduğuna dikkat edilmelidir: o eski filozof kendisinin "bi-

limsel bilgisi" ile zamanının önde gelen "kanaat oluşturucularınca" işlenmiş kanaatleri karşılaştırdığında (Sofistlere karşı çıkan Sokrat), hakikati kanaatlerden (kendisi ve diğerleri arasındaki kamusal bir tartışmada dolaşan kanaatler) elde etmek amacıyla yapıyordu bunu. Eski Yunan'da bunun anlamı, kanaatleri kanaatlerin karşısına koymaktı ve bu tam da kamusal mevzularda özgür yurttaşların siyaseten temsil edilmeleri demekti. Kamusal beşeri tecrübenin bu alanı kısmen bazı modern fikirlerde, özellikle de klasik çağın ampirik kavramı "sağduyu" ile ilgili olarak varlığını korumuşsa da, bu kesin olarak bugünkü kanaat anlayışından farklı birşeydir. Günümüzde kimse, kanaati başkalarınınkine zıt olduğu için suçlanamaz. Kanaat, hakikate ulaşmadaki kalkış noktası olma değerini yitirmiştir. Hakikatse, özel araştırma araçları ile yani "kamuoyu araştırmaları" ile ortaya çıkarılıp formüle edilebilecek umumi, şekilsiz bir kanaatler yığınına indirgenmiş görünmektedir. Günümüzün ayrıcalıklı sosyolojik araştırma alanları "iletişim, medya incelemeleri ve kültürel alandan" ibarettir. Bu tez boyunca, böylesi bir dönüşümün nasıl algılanabileceğini modern kültürün bazı güncel alanlarına doğrudan göndermede bulunarak göstereceğim.

Nihai olarak, kanaat bireyi düşüncesinin efendisi ve öznesine, bir grubun mensubuna dönüştüren şeydir. Burada "mensup" terimi vurgulanmalıdır, zira, bir kişi dile getirmiş olsa bile hiçbir şekilde bireysel kanaat olamaz. Kanaat, grup bir gerçek kişiden oluşsa dahi, bir grup mensubu olarak özne haline gelmenin edimsel yoludur. Kanaatin nasıl işlediğini gösteren paradigmatik modellerin en iyilerinden birisini Deleuze ve Guattari sunmuşlardır: Eski Yunan'da bir yuvarlak masa toplantısında (*Sempozyum*) peynir ikram edilir. Davetlilerden biri "bu peynir bayat ve iğrenç" der. Masadaki diğer kişiler itiraz ederler: "Bu en iyi Rokfor peyniri, kötü olan sensin" diye çıkışırlar. Dolayısıyla, kanaatler alanındaki her yargıya başka bir yargı eşlik edecek ve kanaat onu ilk dile getirene atfedilecektir. Gilles-Gaston Granger bunu "jenerik özne" olarak adlandırır.

Biz gerçekten de, özelde sosyolojinin genelde beşeri bilimlerin düşüşe geçerek, kaybolan bir paradigmanın –son ortaya çıkışını ellilerde "beyaz yakalı" ile gördüğümüz, çerçevesi C. W. Mills tarafından çizilerek gösterildiği şekliyle "toplumsal tip"– mevcut olmayışının ve "kanaate" indirgenmiş olmaktan kendini kurtaramayışının sıkıntısını çektiğini düşünmek eğilimindeyiz. Sosyolojinin özel koşulları, onu günümüzde; kanaatlerin ortalamasını alan bir filtrelemeden oluşan muazzam bir kanaatler yığını, katıksız bir kanaat soruşturma mercii haline gelmeye zorluyor. Epistemolojik olarak bunun anlamı, toplum bilimlerinin kanaatler hakkındaki kanaatler haline gelmesidir. Sosyolojinin akademikleşmesi süreci, Chicago Okulu'ndaki toplumsal bilimcilerin çalışmaları yoluyla yirmili yıllar boyunca, özellikle de, iki Amerikan süreli yayınının hâkimiyeti ile belirlenmiştir – Durkheim'ın toplum bilimlerinin alanlarını (özellikle de sosyoloji ve psikolojiyi ayırmak için) tanımlayan sınırları açıklığa

kavuşturmayı istediği bir dönemde, toplum bilimleri tarihinin ilk "disiplinlerarası" angajmanı olduğuna inandığımız, *American Journal of Sociology* ve *Public Opinion Quarterly* 1937'den beri Chicago Üniversitesi'nce yayımlanmaktadır. İster kamusal ister özel olsun, kanaat sosyolojinin esas konusunu oluşturmaktadır. Ve günümüzde, toplum bilimleri kanaate dayalı öznellik nosyonuna giderek daha fazla güvenir hale gelmektedir. 19. yüzyılda olduğu üzere (pozitivizm ve Marksizm), toplum bilimlerinin alanını nesnel bir varlık olarak düşünen klasiklerin tarzının aksine, günümüz toplum bilimcileri bir tür "metin pozitivizmine" veya bir tür söylemsel-yorumsamacı "okuma" stratejisine yolaçma eğiliminde olan kendine-gönderen kavramsal araçlar geliştiriyor gibi görünmektedirler.

Bakış açısı nosyonu

Marx'ın "bir kulübede bir saraydakinden farklı düşünülür" şeklindeki hatırlatması somut ve gerçek anlamıyla alınmalıdır: Marksist "ideoloji" teorisinin muhtemel kaynaklarından biri olarak yorumlanabilecek olan bu formül, böylesi bir teorik perspektif geliştirmeyle uğraşmadığımız için buradaki temel amacımız değildir – yeni bir "ideolojinin sonu" deklarasyonunda bulunuyor olmasak da, felsefe sahnesini yirmi yıl kadar önce işgal etmiş olan "ideoloji" üzerine yürütülen Marksist tartışmaları (Althusser, taraftarları ve karşıtlarınca) günümüzde tekrarlamanın faydasız olacağını düşünüyoruz. Marx'ın formülünün ideolojiye değil, "düşünce" hakkında, "düşünmeye" dair bir şeyler anlattığını söylüyoruz. Althusser'in ideolojiye yüklediği "maddi" özellik; büyük ölçüde, ideolojinin (genel anlamda) devletin ideolojik aygıtları olarak adlandırdığı özgül araçlar bağlamında kurumsallaştığı pozisyonlara dayanmaktadır. Bu zahiri bir vaziyete yolaçmakta, dünyadaki herşey ideolojinin alanına dahil olmaktadır – sadece aile, kitle iletişimi, sendikalar, adalet, hükümet dışı örgütler, okullar, üniversiteler ve siyasi partiler değil, aynı zamanda günlük yaşam tecrübelerinin bütün evreni de. Ne var ki, biz yine de Marx'ın vurgusunun ideolojiye değil "düşünce" olgusuna (eğer düşünce terimin Spinozacı anlamında bir olgu ise: "İnsan düşünür") yapıldığını düşünüyoruz. Marx'ın "ideoloji" anlayışını keşfetmek için formül tersine çevrilmelidir: eğer kulübedeki köylü bir saraylı gibi düşünmeye başlarsa, onun ideolojik düşündüğünü, yani "düşüncesinin" kendini doğrulayamayacağını söyleyeceğiz. Bunun anlamı düşünmenin "evrensel" bir faaliyet olmadığı, bilakis koşullu, adanmış ve dünyaya bağlanmış bir duruş olduğudur. Düşünmek kaygısızca, rastgele seçilmiş olmayan bir bakış açısına sahip olmak demektir. Dahası, Marx, eğer Spinozacı bir terminolojiyi benimseyecek olursak, kulübedeki köylünün saraydaki aristokrattan farklı şekilde etkileneceğini söyleyebilecektir. Düşünce, sadece "bilince" indirgenecek olursa, irade özgürlüğünü düşüncenin koşulu olarak farzeden Varoluş felsefelerinde olduğu gibi (Sartre, Jas-

pers ve Mounier), bir "tercih" meselesi olarak formüle edilebilme eğilimi kazanabilir. Köylünün "farklı" düşünse bile, bakış açısını seçme özgürlüğü olmadığının farkında olan Marx'ta ise bu tür bir şeye rastlanmaz. Ve bu "fark" hiçbir şekilde jenerik olmadığı gibi, daima toplumsal dünyada belirlenir: kendinde "farklı düşünmek" diye birşey yoktur, daima başkasından farklı düşünülür, o başkası da bir diğerinden farklı düşünür, ta ki bütün toplumsal dünya katedilene dek. Bir sınıfın mensubu ya da geleneklerin, âdetlerin, alışkanlıkların ve edinilmiş ahlâkın çocuğu olarak bir köylü gibi düşünülebilir. Bu örnekte düşünmeyi toplumsal dönüşümler, dalgalanmalar ve bilinçdışı tercihler dünyasında şekillenen kanaate indirgemiş olduğumuz için, bu zorunlu olarak Marx'ın kastettiği manaya gelmez. Bir sınıf mensubu olmak atfedilen bir nitelik olabildiği için, diğer birçok toplumsal tipin yanında köylü bir "toplumsal tip" olarak yaratılabilir, ne var ki, köy hayatının yaşanışınca belirlenen bir bakış açısı elde edilemez. Birey sayısı kadar bakış açısı olduğu sanılabilir. Bakış açılarının çoğulluğunun böyle belirleniyor oluşunu yorumlamak için bir kez daha Spinozacı formüle başvurabiliriz: Doğa uluslar, sınıflar ve kastlar yaratmaz, sadece bireyler yaratır. Bu ulusların, sınıfların, ailelerin ve diğer toplumsal grupların hayalî olduğu veya varolmadığı anlamına gelmez, daha ziyade tarihsel ve genetik olarak oluşmuş bulunan bu insan topluluklarından birine ya da birçoğuna mensup olabilmek için etkin bir katılımcı olmak gerektiği anlamını taşır.

Burada bakış açısı nosyonunun nasıl kavranacağı sorusu ortaya çıkıyor. Kesin olarak söylemek gerekirse, bakış açısı nosyonunun "kanaat" ve alışılageldik görelilik nosyonu ile bir ilgisi yoktur. Marx, bir "öncü" sosyalist entelektüeller kastı tarafından temsil edildiği haliyle, "sınıfsal bakış açısının" diğer kanaatler arasında özgül bir kanaat olduğunu hiçbir zaman kabul etmiş olmasa da; sınıfsal bakış açısı, Lenin'in yinelediği gibi sosyalist hayatın "kurucu gücü" olarak yorumlanmak zorunda olan bir tür "hakikate" yol gösterir. Hakikatin bu "inşa edici" kavranılışı ile eski, geleneksel veya "bilimselci" hakikat rejimleri (dinde olduğu gibi) arasındaki tek fark bunun önceden-düzenlenmiş, uzun süreli gelenekler, dogmalar ve kurallarla kaplanmış olmamasıdır. Bu kurucu hakikat anlayışı, kendini ara vermeksizin ulaşılması zorunlu olan birşey olarak da tasarlamaz. Marx'ın düşünce kümeleri ile Nietzsche'ninkilerin hiçbir zaman etkileşime girmedikleri olgusu üstüne yeniden düşünülmelidir: Nietzsche "hakikatin", gerçekliği "kazdıkça" ulaşılmazlaşan "en derin yalan" olabildiğini engin bir şekilde anlamayı başarmıştı. Marx'ta, "hakikate" aynı anlam, Nietzsche'nin bakış açısında örtük olan "tarihsel süreç" bağlamında düşünüldüğü kadarıyla verilir. Bu anlamıyla hakikat, "evde olma" (Batı felsefesinin bir olgusu gibi formüle edilmiş Hegelci bir kategori olarak, hep birlikte Yunanlıların evindeyizdir) etkisi ve hakikate bir defa ulaştıktan sonra durup dinlenme anlayışı yaratır.

Bir bakış açısına sahip olmak Descartes'tan beri modern felsefenin asli temelidir. Aynı zamanda modern kurumların –devrimler, demokrasi, kanaat toplu-

mu, düşünce özgürlüğü ve insan haklarının– örtük felsefi esasıdır. Rönesanstan beri, sanat, edebiyat ve bilimlerin itici gücü olmuştur. Tezimizin bu bölümünde, bu "modern" bakış açısı ideasının belirlenimlerini, siyasi, sosyal ve estetik belirlenimleri ile birlikte genişletmeye çalışacağız.

Günümüzde, Batı'dan Doğu'ya, çağdaşlarımızca, 17. yüzyılın önemli Fransız filozofu Rene Descartes'ın "büyük günahını" anlamaya çağrılıyoruz: bilinçli varlığın "öznelliği", beden-zihin ikiliği (ve bunun yüzünden, her türden ikilikten) ve Batı metafizik düşüncesinin "kafatası içi" oluşundan sorumlu olan Kartezyen dünya görüşü filozoflar, sosyologlar, her türden bilim adamınca şiddetle eleştiriliyor. Bu eleştirilerin bazılarının, "metafiziği aşma" izlenimi vermeksizin, iyi kurulmuş olduğu besbellidir. Bununla birlikte, herkes, Descartes'ın; Aydınlanma'nın, Kantçı "eleştirinin" ve her tür modern felsefenin evrildiği modern düşüncenin kurucusu olduğunu kesinlikle kabul eder görünmektedir. Şimdi tamı tamına, Descartes'ın düşüncesinde gerçekleşen tersine çevrilmiş noktayı, Cogito'nun keşfinde örtük olarak belirtilen şiddetli darbeyi ele alacağız.

Rönesans sırasındaki Aristocu Skolastik ve Platoncu canlanış Eski düşünce imajının nüfuz alanında gelişmişti. Düşünmek spekülasyon vasıtasıyla veya "görüntülerin" ardındaki "gizli" biçimleri yakalayarak, sanki bu fikirler ve biçimler gökyüzünde mevcutlarmışçasına bir İdea'yı "temellük etmekti". Görüntülerde hayat sürmekse, sadece kanaatte olabilirdi ve bunun sonucunda ise düşünmek; spekülasyonda bulunmak, tanım yapmak, cinsleri ve türleri kategorize etmek demekti. İyonyalılar kendilerini, felsefelerinden birer birer aldıkları ahlâki öncülleri dile getirmekle sınırlayıp her şeyin Doğa'sının araştırılması rasyonel projesini geliştirirlerken; "düşüncenin geriye" kendi üzerine döndüğü Sokratik uğrağın, aslında mevcut hakikat rejimini güçlendirerek beşeri, siyasi ve ahlâki olaylara genişleten yalnızca göreli bir hareket oluşu apaçıktır.

Platoncu-Aristocu düşünce tarzı ile Ortaçağ teolojisi ve Skolastik düşüncedeki devamı; bir şekilde, sanki duygular, hisler, yanılsamalar ve hatta gelenekten mahrum bir düşünme aracı veya yöntemi olarak işlemiştir. Şimdiye dek, Descartes'ın meditasyon faaliyeti ile Eski bir filozofu veya bir Skolastiği ayırdedecek hiçbir şey mevcut olmamıştır. Onlar, içeriğe (bilimsel bilgi veya "bilime dair" olanın araştırılması) nispeten yönteme (mantık veya analitiğe) aşırı değer veren türde felsefecilerdir. Herşey, Descartes, Cogito formülünü ("Düşünüyorum, öyleyse varım.") "insanın tanımı" düzeyine yükselttiğinde oluşur. İnsanın Aristocu "klasik" tanımı, rasyonel hayvan, klasik bir tanımlama tarzına dayanmaktadır – "hayvanlar" alemi ele alınmak zorunda olup sonra dikkate değer "insana" geçilerek, "rasyonel olan" bu alt-grup "differentia specifica" (özgül fark) olarak sınıflandırılır. Herşey, Aristocu biçimsel kıyas mantığına uygun olarak, tümdengelimci genel bağlamda türlerden cinslere doğru bir hareket olarak cereyan eder. Öyleyse, Descartes'ın *cogitosunda* –düşünüyorum, öyleyse varım–, "tanım" gibi olan şey nedir? Bu sadece insanın yeni bir tanımı değil,

tersine bizzat bu tanımlamanın, en azından Descartes'ın *Méditations*'unda [Meditasyonlar] zımnen bulunan, tümüyle yeni bir tanımıdır. Cogito'nun eksiksiz formülüne doğru ileri yürünmelidir: kuşku duyuyorum, öyleyse düşünüyorum, demek ki varım, öyleyse düşünen bir şeyim. Descartes, "teolojist" veya "materyalist" eleştirilere karşı, özellikle de Arnauld'ya mektubunda, kızmış görünmektedir: Bende düşünen bir beden olduğunu bilirim, mesele bundan "kuşkulanabilmemdir", bendeki bir tür güç bu gerçeklikten kuşku duymama yolaçabilmektedir: bu tam olarak Descartes'ın "düşünmek" (*penser*) dediği şeydir. Onun "düşünmenin" mucidi olduğu bile söylenebilir, zira Stoacılar istisna tutulursa, Eski filozoflara göre düşünme, ana hatlarıyla, Platon'un *Menon*'unda [Menon-Erdem Üzerine] ima edildiği üzere; sayesinde, idea ile zorunlu olarak modellerini taklit etmek yoluyla karşılaşılan "içsel düşünce", "dianoia" dır. "İdea" ile "içsel düşünce" arasında dışsal bir ilişki olup ikinci birinciye indirgenemeyeceği gibi, birinci de ikinciye indirgenemez. Düşünmek, Tanrısal düzene ait, dışarıdaki, gökteki bir fikrin zihni doldurması anlamını taşır ve alışılmış biçimde yaşadığımız görüntüler dünyası da dışsal biçimler ve fikirler evreninin çarpık bir imgesinden ibarettir. Descartes'ın "düşünmeyi" ideaların taklidi veya simülasyonu gibi kavramaktan kalkarak, modern bir düşünme imgesine doğru yol almanın eşiğinde olduğu açıktır: *Principes de la philosophie*'de [Felsefenin İlkeleri] "düşünmek nedir?" sorusunu düşünmeyi yeni bir alana doğru genişleterek yanıtlar: "düşünmek sadece anlamak, istemek, hayal kurmak değil, aynı zamanda hissetmektir (*sentir*)" (Descartes, *Principes de la philosophie*, *Oeuvres*, p. 95).* Yani, klasik düşünme nosyonuna ilk kez "duygusal" bir boyut getirilmektedir. Çok daha önemlisi, Descartes'ın şimdi yeni bir düşünme imgesini, bir insan etkinliği olarak düşünmeyi geliştirebiliyor olmasıdır: "Ama hemen sonra ayrımsadım ki, böyle her şeyi yanlış olarak düşünmeyi isterken, gene de bunu düşünen benim birşey olmam zorunluydu..." (*Discours de la méthode*, 4. kısım)** Descartes, o çağda, sınırsızca yinelenebilecek bir soru silsilesiyle hayvan nosyonu ve "mantıklı olan nedir?" sorusuna geçilmek zorunda olunduğu için, o alışılmış üslupla, insanın akıllı hayvan olduğunu kendine tekrarlamaya uğraşmaktan belirgin bir şekilde kaçınır (bkz. *Méditations*, s.109). Onun çıkarsaması bir türetme değil, aksine "kuşkulanmaktan" "düşünmeye", ve "düşünmeden" "varlığa" geçen belirgin bir içe kıvrılmadır: eğer kuşku duyuyorsam, düşünüyorumdur, düşünmemse varolduğum anlamına gelir.

Bu "içe kıvrılma" ilişkisi "düşünmenin" başka bir imgesidir. Bir Skolastiğin insanı tanımlarken kullandığı kavramlar birbirleriyle içsel olarak ilişkili değildir; insan nosyonu hayvan ve akıl nosyonlarına atıfta bulunulması gerekmeksizin de düşünülebilir, üstelik, bu nosyonların her birine farklı bireysel zihinler-

(*) Descartes, R. (2007) *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, 10. Basım, Say Yayınları, İstanbul – ç.n.

(**) Descartes, R. (1998) "Yöntem Üzerine Söylem", s. 27, *Descartes Söylem, Spinoza İnceleme, Leibniz Monadoloji* içinde, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul – ç.n.

de veya aynı bireyin zihninde farklı zamanlarda, farklı şekillerde de rastlanabilir. Aziz Augustine'in Pagancılıktan Katolik inancına yaptığı Yolculuk'ta (Odyssey), "Ben Düşünüyorum" özdeşliği zaman boyutuna taşındığında, Cogito'nun başına gelen budur. Descartes bu imgeyi, bu özdeşliğin bir yandan basit bir "Ben=Ben" kesinliğine indirgendiği, öte yandan düşünmenin bir eylemin gerçekliğine yükseltildiği yeni bir imge ile değiştirir. Sanki "düşünme", Cogito'nun formülasyonunda olduğu gibi sonsuz, ama bir düşünceden diğerine, bir duygudan ötekine zorunlu bir geçişe ayarlanmış bir "hız" taşıyarak vücut bulmaktadır. Bu, "öznelliğin" icadından başka bir şey değildir.

Bu, düşünce tarihinde olağanüstü bir andır: birçok varsayım ve ima içermektedir – yalnızca "felsefi" değil, aynı zamanda ahlâki, toplumsal ve siyasal imalardır bunlar. Düşünme, ilk kez, yeni bir mevcudiyet tarzı edinmiş, bir başka deyişle bir insan faaliyeti imgesi ya da daha da ileri götürürsek, insan eylemi olmuştur. Hıza sahip olmakla, bir yörünge, Althusserci anlamda manevra yeteneği de (*démarche*) kazanmış ve böylece, önündeki engelleri kaldırabilmiştir. Öznelliğin felsefi icadı "modern öznenin" –sözcüğün hukuki-yasal anlamında– yaratılmasından ayrılamayacağı için, insan, ancak düşünme faaliyetinin önündeki bu engeller kaldırılır ya da yok edilirse, düşünen bir varlık olarak varoluş içinde kendi varlığını doğrulayabilecektir. Eski düşünme imgesinden Kartezyen düşünme imgesine geçilmedikçe, düşünme ve ifade özgürlükleri talep edilemezdi. Geçmişte de fikirlerin ifade edilmesi ve genel olarak insan düşüncesinin Devlet, Kilise vb. otoritelerce baskılandığı ve sansür edildiği aşikârdır. İnsanların fikirleri yüzünden durmadan eziyet gördüğü ve katledildiği bir gerçektir. Ne var ki, modern toplumlarca bu yeni düşünme imgesinin tohumları topluma bir eylem gibi aşılanmadıkça, "düşünce özgürlüğü" ve büründüğü yeni biçimlere –vicdan özgürlüğü, insan hakları, ifade özgürlüğü– dair ortaya atılan modern talep gerçekleşemeyecektir. Dil felsefesinde gerçekleşen Kartezyen darbe kendisine tekabül eden bir seri toplumsal dönüşümde; Batı dediğimiz zaman ve coğrafya dilimlerine doğru genişlerken yeni "özgürlüklerin" icat edildiği ve "kanaat toplumu" olarak adlandırdığımız yeni bir "toplumun" oluştuğu dönüşümlerde kendini gösterir.

"Bakış açısı" günümüzde Kartezyen öznellik anlayışının dışında kurulabilir, ama, bu daima Descartes'ın icra ettiği "darbenin" açmış olduğu alanda geçerli olabilir. Takipçisi ve başlıca "akılcı" karşıtı Baruch Spinoza, akıl ve düşünceyi zihnin bir eylemi olarak sakin bir şekilde değerlendirmektedir: en iyi politik rejim (demokrasi), düşünme faaliyetini en az baskılayandır. Ancak, Spinoza'da belirleyici olan özellik Cogito ilkesini kapsama tarzıdır: Ethica'nın ikinci kitabında neredeyse vasat bir önerme dile getirir: "İnsan düşünür." Bu kesinlikle, fikirlerini biran evvel formüle etmeye kendini adamış Descartes'ın "tonu" değildir (Leibniz, onu düşüncelerinin sonuçlarına çok acele ulaşmakla suçlar). Spinoza'nın "tonu"nda, "insan düşünür" olgusunda, Descartes'ın Cogito'sun-

dan farklı bir bakış açısı sezilebilir. Eserinde "düşünce"yi tanımlamaktan kaçındığı halde herşeyi "more geometrico" bir düzende [yani, "geometrik düzene uygun olarak gösterilmiş" sunuş yöntemi ile] tanımlama cesaretini gösteren Spinoza'da düşünmek "fikirlere sahip olmaktan" başka birşey değildir. Descartes, "Düşünüyorum", "Ben düşünen bir şeyim" diye haykırdığı halde, Spinoza düşünme eylemini kanıtlamaya kalkışmaksızın, insanın düşündüğünü nötr bir dille belirtir. Düşünmek, fikirlere sahip olmak, insan bedeninin dışındaki şeylerle karşılaşmalarında etkilenmesinden başka bir şey değildir. Düşünce sadece bir etkileniş ve aynı zamanda tanımlanması tözünün birliğini ortadan kaldıracak olan genel bir nosyon niteliği de taşıyan bir kip olduğu için; "Ben düşünen bir şeyim" demenin alemi yoktur: içimizden geçen her duyguyu, her bir duygu dünyadaki tekilliklere ithaf edilmiş veya hasredilmiş olduğu için, düşünme diye adlandırırız. Genel olarak düşünme diye bir şey yoktur, tersine düşünce, tamamen, zihni oluşturan bir insan eylemidir.

Kendisinden önce Leibniz'in yaptığı gibi, Descartes'ı sonuçlara ulaşmakta aceleci davranmakla eleştiren Kant'la birlikte başka bir uğrağa gelinir: içinde bilme yetisinin analiz işlemleri ve özellikle de sentez gerçekleştireceği hazne gibi bir Cogito'ya ihtiyaç duyulurken, bunun tersine "Ben düşünen bir şeyim" demek yersizdir, zira henüz "şey" nosyonu, düpedüz "açıklanmış" değildir. Kant'a göre, "Düşünüyorum"dan "Varım"a geçiş doğrulanabilmiştir, ama "Varım"dan "Ben düşünen bir şeyim"e gidiş meşru değildir. Kant'ın "materyal idealizm" olarak adlandırdığı, biz olmaksızın nesnelerin uzamsallığını kuşkulu veya tanıtlanamaz ilan etmiş bu Kartezyen tavır neticesinde, Descartes "ampirik belirlenimi (assertio) kuşkuya yer bırakmayacak kesinlikte olan yegâne şeyi, yani, "Varım"ı" (*CPR*, [Arı Usun Eleştirisi]) içeriye alır. Kant'ın kastettiği, Descartes'ın, insan düşüncesinin uzamsal-olmayan bir şey olduğunu kabul etmekle beraber, her şeyi uzamsallığımız ve bedenselliğimiz hakkında duyacağımız muhtemel bir kuşkuya indirgemesidir; oysa her şey hâlâ belirlenebilmeli ve açıklanabilmelidir:

> "Düşünüyorum", daha önce belirtildiği gibi, görgül bir önermedir ve "Varım" önermesini kendi içinde kapsar. Ama "Düşünen herşey vardır" diyemem, çünkü o zaman düşünme özelliği ona iye tüm varlıkları zorunlu varlıklar yapacaktır. Buna göre benim varoluşum, Descartes'ın ileri sürdüğü gibi "Düşünüyorum" önermesinden çıkarsanıyor olarak görülemez (çünkü o zaman "Düşünen herşey vardır" büyük öncülü tarafından öncelenmesi gerekirdi), ama onunla özdeştir. "Düşünüyorum" önermesi belirsiz bir görgül sezgiyi, eş deyişle algıyı anlatır (ve böylece duyarlığa ait duyumun bu varoluşsal önermenin temelinde yattığını gösterir) ama algının nesnesini kategori yoluyla zaman açısından belirlemesi gereken deneyimi önceler (*Arı Usun Eleştirisi*).*

(*) Kant, I. (1993) *Arı Usun Eleştirisi*, s. 220, çev. Aziz Yardımlı, Idea Yayınları, İstanbul – ç.n.

Eğer, Kant'ın düşünme eylemini şimdi taşıyabildiği yeni yola girmeyi denersek, bu metafizik bir konunun salt felsefi bir eleştirisi olmayacaktır: bir kere, deneyimden çıkarsanmış olduğundan, "Düşünüyorum" yeterince belirlenmiş değildir ve sadece ampirik, yöntemsel-olmayan bir sezgi olarak kalır. Kant'ın felsefi düşünüme nasıl bir darbe vurmaya niyetlendiği anlaşılıyor. Bu darbe Descartes'ı ele alırken göstermeye çalıştığımız temelde olacaktır: yeni ortaya çıkan bütün kurumlarıyla Aydınlanma'nın en derin mantığına yol gösterecektir. Zaten, Aydınlanma'nın en önemli "kurumunun" "akıl" veya dönemin felsefecilerinin "akıl" olarak adlandırdıkları şey olduğunu da biliyoruz. Ve Kant'ta, akıl yargı yetisi olarak, hemen hemen hukuki-yasal bir tanım kazanarak sunulur: herşeyi yargılayan akıldan başkası değildir; ama herşeyi yargılaması için önce kendisini yargılamak zorundadır. Bu oldukça tuhaf bir argümandır, zira, "eleştiri" fikri (Kant felsefesini "kritische", eleştirel olarak adlandırır), yani, bizzat Kantçı felsefenin doruğu ondan türeyecektir.

Bu nedenle, Cogito, Descartes'ın "bilişselci" amaçlarının tamamen, Kant'ın da kısmen aksi yönde, toplumsal yapılar düzeyinde kendisini kurumlandırır ve bu modernite sürecinin daha az önemli bir kısmı da değildir. Şimdi bu sürecin birkaç boyutuna, özellikle de, sadece kendi "düşünceleri" ve "kanaatleri"nin değil, bunun yanısıra duygularının da taşıyıcısı haline gelmiş Özne'ye, modern hukuki-yasal biçimlerin asli kurumuna değineceğim.

a) Öznenin hukuki inşası

Musevi-Hıristiyan kültüründe uygulanan dinî boyun eğiş türünü bir vaat belirlemiştir: Tanrı ve halkı arasındaki "tinsel-büyülü" bağların diğer herhangi bir ilişkiye, özellikle de mülkiyet ilişkilerine olan önceliğine dayanmaktadır bu vaat. Daha doğrusu, bu uygarlıklarda bunun anlamı, Tanrı'nın halkına toprak "vaat etmesidir". Michel Foucault gibi Yunanlıları tabiatlarında "siyasi" bir uygarlık yapan şeyin tamamen bu ilişki olduğunu sanmasam da (Foucault 1986), Yunanlıların tanrılarıyla ilişkisi farklıdır. "Doğu" imparatorlukları ve teokratik rejimler örneğinde, Foucault'nun "pastoral iktidar" olarak adlandırdığı, iktidarın siyasi-olmayan bir formu veya bir temasının anlamlandırma edimi (semiosis) olarak işleyişini araştırmaya niyetlenmiş de değilim. Bizatihi Foucault, bunun; belki de modern iktidar yapılarının ortaya çıkışına kadar, sayesinde bu uygarlıklarca iktidar ilişkilerinin ideal gibiymişcesine algılandığı, yalnızca bir tema veya fikir olarak kaldığını vurgular. Bir iktidar tahayyülünün, insanlar arasında genelleştiği ölçüde tarihsel süreçler yoluyla siyasi ve sosyal kurumların işleyişine "kaydedileceğine" inanmak için birçok sebep vardır. Foucault'nun "söylem" ve "iktidar" arasındaki ilişkileri modern toplumlar için klasik dönemden bu yana araştırdığı gibi niçin Doğu toplumları örneğinde araştırmadığını sorabiliriz. Bu sorgumuzu tartışmanın başka bir boyutuna erteleyelim.

Bununla birlikte, Cogito söylemi klasik çağda salt felsefi bir halde kalmamıştır: daha önce ima ettiğimiz gibi, en azından bir varsayım olarak, "ifade özgürlüğü" diye adlandırılan şeyin kaynağında yer almaktadır. Düşünmek, kendi içinde bir insan etkinliği haline gelme eğilimi kazandıkça, onu engelleyip bastıracak harici –sadece harici– engeller olabilecektir. Bu doğal olarak klasik çağ felsefesinin "evrensel" bir problemiydi – Giordano Bruno ve Baruch Spinoza gibi kimi baskı görenler en önemli kitaplarını bastıramamışlardı. Bu aynı zamanda, felsefelerini birisi "eğitimliler" diğeri "sıradan" insanlar için iki ayırt edilebilir düzeyde ifade etmiş olan Leibniz ve belki de Malebranche'ın "iki katlı-felsefe"lerini koşullandırmıştı. Varlığı ilkinde sezilen kimi sorunlar ikincide görülmezken, ikincisindeki bazı "açmazların" ilkine hiçbir göndermede bulunulmaksızın duyurulmasından bellidir bu. Burada sadece eski ve uzun "esoterik" öğreti geleneğine göndermede bulunuyor değiliz. Esoterizm, derin mistik ve dinî karakteriyle 17. yüzyıl rasyonalizminden farklı bir düzene aittir. Sadece, otoritelerle bir tür uzlaşmadan, kitlelerin genel bir "cehalet"ine ihtiyaç duyan soyluları (rahipler, Kilise ve siyasetçiler) kızdırmaktan kaçınmak için benzer sebepleri olduğundan sözedebiliriz.

İfade ediliş süreci, Foucault'nun Klasik çağda nedamet getirmedeki dönüşümler hakkında yaptığı çözümlemelere indirgenemeyecek olan yasal normlar evreninde yeni bir atmosfer yaratmış olmakla birlikte, bu yeni Cogito'nun karşılaştığı felsefi sorunların başlangıçta "hukuki" olmadığı açıktır. Aynı zamanda, sadece hukuk ve adalet alanında değil, ama her yerde, modernitenin bütün yaşam-deneyimlerine yayılmış olan yeni türde bir iktidarın ortaya çıkışını tecrübe edeceğimiz de doğrudur. Fakat bunun yanında, imgesinin, kristalleşmiş bir biçimde, modern kanaat toplumlarının embriyonik gelişiminde görülebileceği, yeni bir "kanaat" biçimi de oluşmaktadır. [Şu halde], Cogito'yu kanaat ve bilimsel bilgi arasında daha önce sözettiğimiz bütün farklılıkları sezilemez kılacak şekilde "kanaat" alanına tersyüz ederek yerleştirirsek neler oluşacaktır?

Öncelikle, kanaat şimdiden Spinoza'nın felsefesinde bilgi ile süreklilik arzedecek şekilde çerçevelenmiştir, ve bu argüman "sağduyu" aracılığıyla Hume ve Locke'un Anglo-Sakson amprisizmlerinde tümüyle geçerli kılınmıştır. Bu, kanaatle bilimsel bilgi ve diğer bilişsel-duygusal yetiler arasında –tahayyül, duyumsama, algılama (*aisthesis*)...– yeni bir süreklilik tarzıdır. İkincisi, kanaat toplumlarının oluşumunun ilk kökleri, yarı-özel, akademik-olmayan felsefe çevrelerinin gelişimiyle (yalnız bir şahsiyet olan Spinoza gibi birinin bile kendi ülkesi Hollanda'dan Almanya, Fransa ve İngiltere'ye uzanan bir arkadaş çevresi vardır) 17. ve özellikle de 18. yüzyıllara dayanmaktadır. Hele de 18. yüzyıl, özellikle Fransa'da, Jakoben Klübün ilk evresi gibi çeşitli fikir "klüplerinin" ortaya çıkmasıyla Aydınlanma'nın (Lumières) yüzyılı olarak anılacaktır. Bunlar fikirlerin dolaşıma sokulduğu ve mayalandığı yerlerdir. Kartezyen Cogito bu kurumsal-olmayan ortamlara en derindeki yapı gibi yerleştirilmiş görünmekte-

dir: düşünme ve düşüncelerinin içeriği ne olursa olsun "gerçekleştirme" hakkını talep etmektedirler. Üçüncü olarak, yukarıda bahsedilen ortamlarla daimi ilişki içinde olan ve fikirlerin üretimi ve dolaşımının maddi temelini oluşturma eğilimindeki bağımsız basın ve yayınevlerinin ilk örneklerine rastlanmaktadır.

b) Hukuk bilimi

Günümüzde, hukuk felsefesi yeni bir düşünceyle, Foucault'nun tarzında "yabancı" bir düşünceyle, hukuk bilimi ile karşı karşıya konulabilir: hukuk hakkındaki kanaat her zaman, (genellikle derinliğine kavranamadığından) modernitedeki en derinlikli felsefi modelleri Kant ve özellikle de Hegel gibi Alman felsefeciler tarafından sunulmuş olan hukuk felsefesinden uzaklardaydı. Hegel'de Hak (*Rechts*) neredeyse Idea haline gelme eğilimindedir ve hak felsefesi tinin fenomenolojisinden aklın gerşekleşimine kadar herşeyi içermektedir. Felsefi düşünüm aktüalite üzerine bir düşünüm yerine, bir "olması gereken" sorunu oldukça, idealist hak felsefeleri (*Rechtsphilosophie*) hakların ilkelerini temas edebildikleri her yerde tanımlamaya meylettiler: devredilemez insan hakları ve özgürlükleri icat edildi, usul [hukukunun] "mantığının" tanımı yapıldı, hukuk yasaları aracılığıyla felsefi konvansiyonlar tanımlandı. Çok daha incelmiş biçimlerinde, Habermas ve Niklas Luhmann gibi günümüzün "evrenselci" markalı felsefeleri, önceki kaynaklardan geride kalmayan, tersine onları güncel koşullara uygulayan yeni bir Hak-felsefesi geliştirdiler.

Her filozof yasal meseleler ve haklarla uğraşmak zorundadır. Antik Yunan'dan günümüze hukuk hakkında bir şeyler öğrenmek felsefeciler için bir bilgelik kaynağı ve düşünüm için verimli bir konudur. Ancak, yasaya saldırıda bulunulmasa da, idealize edilmesinin üstesinden gelinmeye çalışılan felsefi bir düşünüş tarzını da ayırt edebiliriz. Bu Sofistlerce başlatılan "hukuki" düşünme tarzıdır. Bir Sofist, Platoncuların teşhis ettiği gibi, "durumlar" veya modern felsefi terminolojiyle "dil oyunları" yaratarak, herşeyi "görelileştirme" eğiliminde olduğu sürece, hakikat yerine kanaati çözümlemekte ve ona malzeme sağlamaktadır. "Eğer şöyle olsalar", simülasyonlar ve sözde-kavramsal argümanlar geliştirmektedir. Yine de, halkın yerleşik kanaatlerinin üstesinden geldikleri doğrudur ve yapmış oldukları çalışmalar, Sokratik-Platonik düşünceye dahil olsa bile, sadece yıkıcı olarak değerlendirilemez. Çünkü kanaati yok etmek felsefeciler tarafından genellikle felsefeye bir başlangıç olarak kabul edilmektedir. Örneğin Aristo'ya göre, retorikle ikna etmek, kanaati yerle bir edecek bir edimdir. Bu nedenle, büyük hatipler örneğinde ve o çağın avukatları Sofistler'de olduğu gibi ikna etme sanatı hakkında [bir şeyler] öğrenmek önemlidir. Bu, Eski Yunan'da, konuşma ve dilin, siyasallaşmış kentin kıvrımlarına kaydedilmiş fevkalade farklı semiyotik-edimsel bir modelidir. Eski dünyanın "toplumsal tipleri" bağlamında, Antikite'nin en "modern" simalarının Sofistler olduğunu daha

sonra göstereceğiz: onlar için felsefe veya genel olarak düşünme ikna etme sanatı, tartışma becerisi için bir hazırlıktır. Plato'nun *Sophist* [Sofist] diyaloğundaki felsefi karşı-iddiaların sonu gelmez örüntüler silsilesinin gösterdiği gibi, filozofun bile "argümantasyon" veya "kanaatle çalışmak" dışında yapabileceği hiçbir şey yoktur. Sofistler karşısında, Sokrat bile Sofist haline gelir. Bu ideal diyalektiğin güzergâhında ciddi bir kopuştur.

Kanaatin unsurları olmalarına rağmen, müzakere ve argümantasyonun "düşünce"de olmayan bir "olumluluğu" vardır. Her şey dikkate alındığında, bir bilme prosedürü olan "düşünme" ile kanaatleri "savunmak" veya müzakere etmek arasındaki hakiki fark ne olabilir? Hakikate sahip olsanız bile, bunun sadece bir kanaat olduğu rahatça söylenebilir. O halde kanaatinin hakikatine inanmanın ne anlamı olabilir. Kanaat, mantıksal temellerinde, bir düşünce veya fikrin her "görüntüsü" için bir ufuk olmuş görünüyor. Elbette, bu nihai bir ufuk değildir, çünkü, Yunanlılar genelde "hakikatin kendini gizlediği" şeklindeki Heraklityen öncüle inanıyorlardı. Bu; kazdıkça en derindeki özenin bulunmamasından ötürü" "hakikat" olarak adlandırıldığı, "hakikatin en derin yalan" olarak çözümlendiği Nietzsche'nin temasının önceden söylendiği tarzdır. Nihai değildir, ama kaidesi kendine-gönderim olan argümantasyonun her aşamasında kendini tekrar eden sınırdır: kanaat ile gerçek bilimsel bilgiyi karşı karşıya koymanın bir zorluğu vardır – eğer birşey kanaatse, "hataya" açıktır, ama bilimsel bilgi öncelikle kanaat olarak iletişime sokulmalıdır.

İngilizce'den çeviren HARUN ABUŞOĞLU

KAYNAKÇA

Not: Metin içinde yer verilen Marcel Detienne (1982 ve 1986), Michel Foucault (1977 ve 1986) ve Jean-Pierre Vernant'a (1977 ve 1988) ait kaynaklara referanslarda yer verilmemiştir.

Bergson, H. (1970) *Les deux sources de la morale et de la religion*, in Oeuvres, PUF.

Carter, L. B. (1986) *The Quiet Athenian*, Oxford University Press.

Castoriadis, C. (1972) *Les Carrefours du labrynthe*, Seuil, Paris.

Clastres, P. (1974) *La Société contre l'Etat, Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris.

Deleuze, G. (1980) *Mille Plateaux - Capitalisme et schizophrénie 2*, Collection "Critique" - Les éditions de Minuit, Paris.

Deleuze, G. ve F. Guattari (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?* Collection "Critique" - Les éditions de Minuit, Paris.

Descartes, R. (1932) *Ouevres*, 2 Vol. Librairie Albin Michel.

Ducrot, O. (1980) *Les échelles argumentatives*, Les éditions de Minuit, Paris.

Gordimer, N. (1991) "Writing and Being", Nobel Lecture, 1991, http://www.nobel.se/literature/laurates/1991/gordimer-lecture.html

Maniquis, R. (1989) *English Romanticism and The French Revolution*, A Special Issue of *Studies in Romanticism*, MIT Press, Cambridge.

Pollock, F. (1976) "Empirical Research into Public Opinion", P. Connerton (der.) *Critical Sociology* içinde, Penguin.

*De te fabula narratur**

*Hasan Ünal Nalbantoğlu***

Bir düşünürün ardından "nasıl bilirdiniz?" diye sorsalar, kişinin de düşüncesinin de hakkını vermeye Heidegger'in çiçeği burnunda akademisyenken verdiği bir Aristoteles dersinde dedikleriyle başlamanın daha doğru olacağı görüşündeydim bir zamanlar. Şimdi de öyleyim. Gene de...

Her neyse... Heidegger söz konusu dersinin girizgâhında şöyle diyordu:

> Bir filozofun kişiliğinde ilgilenilecek yalnızca şudur: filanca zamanda doğdu; çalıştı; öldü. Filozofun nasıl bilindiği ya da benzeri şeyler bu noktada [artık] gerekmez.[1]

Düşüncesi Ulus tarafından "zayıf," bence de "omurgasız" Derrida'nın kendisi de hakkındaki bir belgesele alınan bir konferansında, klâsik felsefenin biyografiyi neden dışladığını sorgularken, Heidegger'in Aristoteles hakkında söylediklerini –biraz yanlış hatırlayarak da olsa– şöyle özetlemişti:

> Bir keresinde sormuşlar Heidegger'e: 'Aristo'nun yaşamı nasıldı?' [Böyle] bir soruya ne yanıt verilebilir ki? Basitçe: 'Aristo bir filozoftu.' Ardından tek cümlelik bir yanıt: 'Doğdu, düşündü ve öldü.' Gerisi anekdottan ibaret.[2]

(*) Ulus S. Baker'in ölümünün ardından, eskiden okuduğu ve çalıştığı ODTÜ Sosyoloji Bölümünde, anısına düzenlenen 18 Temmuz 2007 tarihli törende yapılan konuşmanın genişletilerek yeniden düzenlenmiş biçimidir. Yazıyı okumak ve yorumlarını iletmek nezaketini gösteren Ali Ergur'a ve Zeynep Direk'e ayrı ayrı teşekkür ederim.

(**) ODTÜ Sosyoloji Bölümü.

1 Heidegger'in aynı derste Aristoteles'le ilgili bir soruya yanıt olarak değil de retorik olarak söyledikleri tam şöyledir: "Bei der Persönlichkeit eines Philosophen hat nur das Interesse: Er war dann und dann geboren, er arbeitete und starb. Die Gestalt des Philosophen oder ähnliches wird hier nicht gegeben werden", Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie [Gesamtausgabe, Band 18]* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002): 5; ayrıca krş. 4-5, 333 (Handschrift zu § 1).

2 *Derrida*, A film by Kirby Dick and Amy Ziering Kofman (2002).

Ama işte, bunun hemen ardından sarfettiği cümlelerden Derrida'nın da önemsediği anlaşılan yaşamdan kesim ve anekdotlar bazen çok büyük önem taşıyabiliyorlar; özellikle de, bir zamanlar yakınınızda bulunmuş ve her şeye rağmen değer verdiğiniz biri artık mutlak anlamda çekip gitmiş ise.

Bu durumda aynısını yakınlarda yitirdiğimiz Ulus Sedat Baker için de bir çırpıda sorup, Heidegger'in yaptığı gibi, hemencecik yanıtlanmış sayarak oldukça dağınık bir tayf oluşturan, sıklıkla da iç tutarlılıktan da yoksunmuş izlenimi veren yazılarının bazılarında sezilen 'dünyayla derdi'ne mi geçiverıneli? Yoksa...?

Aşağıda görüleceğini umuyorum; ama önünde sonunda Heidegger'in sözlerini benimsiyor olsam da, 1990 yılından ölümüne dek değişik düzeylerde çok yakın düştüğüm Ulus Sedat Baker söz konusu olduğunda böyle bir geçiştirme benim için pek mümkün görünmüyor. Kişinin özyaşamöyküsünü, bir özge 'can'ını anlatan/yorumlayan kendi yaşamı (*bios*) demek olan deneyimler dolaylı dolaysız hangi düşünürün üretimine akmamıştır ki?

Tümüyle güne özgün 'rastlantısal' temelsiz nedenlerle, şaka yollu Ulus "James" Baker olarak çağırdığım dostum da hem çoğu çalışmasında hem de sıkıldığı –çok sık girerdi sıkıntı bulutuna zoraki diye algıladığı bir şey kendinden istendiğinde– ya da işine gelmeyince kolayca teğet atabildiği tartışmalarında algısı yüksek, yoğun ve hızla sezgileri uyanan bir düşün insanı olmak yanında, çoğu kez tıpkı yaşamındakine benzer *de luxe* bohemliğe özgü dağınıklıkta yazmayı becerebilen biriydi de.

Gene de belki Ulus'un kendisinin de çok değer biçtiği Nietzsche'nin "öznellik" üzerine yazdıklarını, her yazar/düşünür hakkında olduğu gibi onun hakkında da düşüncemin ardalanında tutarak söylemem gerekecek diyeceklerimi.

Nietzsche çoğu eserinde 'öznellik' teması üzerinde durursa da, biri 'İktidar İstenci' üzerine dağınık notlarında (Eylül 1885), öteki de *Ahlâkın Soykütüğü*'nde (1887) olmak üzere, iki yerde aynı yazdıkları özel önem taşıyor kanımca Ulus söz konusu olduğunda. Bunlardan ilki, 'Özne' olmanın bir birlik arzetmediğini göstermesi bakımından önemlidir ve hem Freud'u hem de Althusser'in Lacan üzerinden Freud'u okumasındaki teşhisi önceler. Şöyle yazmıştır Nietzsche:

> *Tek bir Özne* olduğu sayıltısı [Die Annahme des *Einen Subjekts*] belki de gereksiz; belki de genelde düşünce ve bilincimizin aralarındaki oyun ve kavga üzerine kurulduğu bir özneler çokluğu, çeşitliliği varsaymak aynı ölçüde geçerli değil midir?... Denencelerim [*Meine Hypothesen*] şunlar: Öznenin çokluk-çeşitlilik olması [das Subjekt als Vielheit]...Öznenin süregider kalımsız-fâni gelipgeçiciliği, 'ruhun ölümlülüğü' [die bestândige Vergânglichkeit und Flüchtigkeit des Subjekts, 'sterbliche Seele.']" [vurgular Nietzsche'nindir][3]

3 "Die Annahme des *Einen Subjekts* ist vielleicht nicht nothwendig; vielleicht ist es ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewußtsein zu Grunde liegt? Eine Art *Aristokratie* von 'Zel-

Ulus'un ardından onu efsaneleştirmeksizin, hakkını vererek bir değerlendirmesi yapılacaksa eğer, Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'nde şu yazdıklarını da hatırlamak gerekecektir:

> Her güç zerresi güdü, istenç, eyleyiş zerresine eşittir; ve bizi bu olguya kör kılan da yalnızca (aklın temel yanlışlarının taşlaştığı) dilin baştan çıkartmasıyla, ...sanki arkada güçlü nötr bir eyleyici varmış sayıp.. her tür eyleyişi bir eyleyici –'özne'– tarafından belirleniyor diye sunmamızdır...Ama böyle bir alt katman bulunmuyor; yapmanın, eylemenin, oluşun ardında bir varlık ['Sein'] yok; yapılana [zum Thun] sırf kurarak bir yapan ['der Thäter'] eklenmektedir – [oysa] yapmak her şeydir [das Thun ist Alles].[4]

Ulus'a taşıdığımızda bütün bunların anlamı şu: Ulus kendi hakkında ya da dünyayla ilgili ifade etmiş olsun ya da olmasın, onun kendi niyet(ler)i değil, yaptıkları, eyledikleri, içinde yer aldığı ve çoğu zaman kendini salıp koyverdiği akıştır esas irdelenmesi, sorgulanması gereken. Bir başka şekilde söylersek, zaten sıklıkla birbiriyle çelişen momentlerden oluşmuş bir çeşitlilik arzeden kendi öznelliğine, kişisel niyetlerine indirgemeksizin –çünkü özne denilince hemen gündeme gelen de o öznenin istenci, niyetleri, vb.dir–, kısacası ortaya koyduğu ürünleri, ilişkilerini, yapıp ettiklerini salt onun biyografisine (ve hele yazılarında bölük pörçük yer alan otobiyografisine hiç) hapsetmeden, tıpkı kendi kişiliği gibi yer yer merkezsizleşiveren, geniş bir tayftaki çalışmalarının değerlendirmesine sıcağı sıcağına girişmek en önemlisi bundan böyle. Zaten başta da bunu söylemedik mi?

Güzel, iyi, hoş da, onca yıl kendisine yakın düşüp de belki de hiç derinlemesine tanıyamadığınız kişinin *bíos*'unu oluşturmuş özellikler kimi yazılarında dışa vuruveriyorsa,[5] onları aklınıza kopuk da olsa getiren anıları nasıl çabucak

---

len,' in denen die Herrschaft ruht? Gewiß von pares, welche mit einander an's Regieren gewöhnt sind und zu befehlen verstehen? *Meine Hypothesen*: das Subjekt als Vielheit ...die beständige Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des Subjekts, 'sterbliche Seele'." Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe, Nachlass*, (Berlin: de Gruyter, 1967-77), XI: 40[42] (August-September 1885).

4 "Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken–vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrthümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein "Subjekt" versteht und missversteht, kann es anders erscheinen. Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Thun*, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heisst, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äusserungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es *freistünde*, Stärke zu äussern oder auch nicht. Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein 'Sein' hinter dem Thun, Wirken, Werden; 'der Thäter' ist zum Thun bloss hinzugedichtet,–das Thun ist Alles", F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Erstes Abhandlung: "Gut und Böse," "Gut und Schlecht.", Para. 13.

5 Onu az çok yakından tanımış çoğu kişide ortak geçmişten somut anıları olasılıkla tetikleyen bir örnek işte: "Ve...Bu eşiğin ötesinde, umut zafer kazanır. Neşeli, kıvançlı bir etkinlik dönemine gireriz. Savunmadan artık saldırıya geçmişizdir... Tehlikeler uzaklaşmıştır ve *in pace deposito metu*, hep yeniyi, hep daha fazla kazancı düşünürüz. Aynı zamanda, elimizdeki araçların gücüne ve ka-

unutup söz konusu çabaya hadi bakalım girişebilirsiniz ki? Hele yazınız kişinin mutlak göçüşünün hemen "ardından" gelme özelliği taşıyorsa...

Diyebiliriz ki, her birimiz kendimiz ve başkalarının hakkımızda ürettiği öykülerin, senaryoların kesişme noktalarından oluşan merkezsiz birer dokuya benzeriz. Kendimiz hakkında ürettiğimiz ve/ya da başkalarınca üretilen (ya da başkalarının kendimiz hakkında efsaneler üretmesine en azından göz yumduğumuz ya da bir biçimde teşvik ettiğimiz) kurgu ya da uydurmacaların tayf genişliği hiç de azımsanamaz. Bu tayfın kapsayıcılığı bazı toplumsal kesimlerde gündeliğin "hayatım roman, abi!" bayağılığından tutun da dantelli entel kesimlerin geveledeği 'üstâd sanatçı' bayağılığına uzanacak denli geniştir. Zaten gerçekte, diyelim ki hakkında kendi tarafından ve başkalarınca onca öykü üretilen Lacan adlı birinin gözünde insan böyle bir sürü öykünün kesişme noktalarında yerleşmiş bir hayvan değil midir?

Düşünelim bir an çağdaş böyle birinin zihin aygıtı ne olabilir diye. Ulus'un geçmiş özgül koşulları hatırlandığında, Nietzsche'nin nerdeyse lânetlediği 'sürü hayvanı' sıradan 'birey'lerden birininki değil herhalde. Bu durumda, sıradan sürü hayvanından farklı olarak, böyle birinin canı ve o canın yapılanış süreçleri oldukça dinamik, devingen bir aygıt olarak örgütlenmiş olmalı. Bu devingen canın bilinçdışının dil gibi yapılanıp yapılanmadığı, dahası bu bilinçdışının Ötekinin söylemi olup olmadığı hususlarını bir yana bırakarak şu kadarını belirtmekle yetinelim şimdilik. Bu durumda kişinin psişik süreçlerini retorik, eğretilemeler, vb. yoluyla irdeleyebilir ve böylece iki şeyi gerçekleştirebiliriz. Birincisi, kullandığı dil yoluyla kişinin can/zihin süreçlerinin işleyişi çözümlenebilir. İkincisi, kullandığı retoriğin çözümlenmesi kişinin söyleme yatırdığı sermayeyi, bir başka deyişle temel arzu yatırımlarını gözler önüne serebilir.

Bu yazının kapsamında bu iki zorlu çabaya girişilmesini ne mümkün ne de gerekli görüyorum. Kendimizi bir konuda aldatmayalım ama. Ulus da bir bakıma getirdiğim betimlemeye uyar nitelikte kendi hakkında efsaneler üretilmesine en azından izin veren, üretilen efsaneler çizmeyi aştığında da gene en azından sessiz kalmayı seçen biriydi. Biraz da bu nedenle, yazımı kısmen de olsa başkalarınınkinden farklı kişisel anekdotlarla bezemek zorunluluğunu duyuyorum. Umarım bu yazı okunduğunda vurguladığım geçmiş bazı ortak deneyimler hiç değilse aramızdaki tüm farklılıklara karşın gene de dünyayla ilgili

---

derin takip edeceği yöne gittikçe daha fazla güven duyarız. Sonuçta...Mutlak, yetkin güvenliğe kavuşuruz. Ama bu kez de, hiçbir şeyden çekinmeden, korkmadan, artık hiçbir şeyi dert etmemeye, hiçbir şey için kaygılanmamaya ve herhangi bir zahmete katlanmamaya başlarız: Yeniden aymaz ve eylemsiziz artık. üstelik, çekilmez insanlar haline gelmişizdir: Ölçüsüzce özgüvenli... Boş gururla yüklü, gerçek yetersizliklerimizi ve gücümüzün ölçülerini toptan unutarak bilgelikten ayrılırız; yapılan her nasihatı neredeyse küfür olarak kabul ederiz. Ama yanılsama uzun sürmez, döngü yeniden başlar...Bu cehennemi döngüyü Spinoza barbarlıktan uygarlığa, ama oradan dekadansa ve yeniden ilkel barbarlığa götüren "Tarih" süreci içinde açımlamaktadır." Ulus Baker, *"Ignoramus*=Bilmiyoruz: Bilinçdışının bir Eleştirisine Doğru," *Toplum ve Bilim*, No. 70 (Güz 1996): s. 54. [aynı yazının internet'teki kopyası için bkz. http://www.korotonomedya.net/]

ortak bir 'derdimiz' olabileceğini bir biçimde hatırlatır. (Ulus'un yazılarında sıklıkla kullandığı bir deyişle, *de te fabula narratur*). Böylelikle, hem Ulus'la benim kişiselliklerimiz arasında sıkışıp kalan, başkaları için de belki yavansöylem olmaktan başka bir işe yaramayan tipik bir biyografik anlatı ötesine sıçrayabiliriz, diye düşünüyorum.

Kısacası, biz Ulus'un öykülerine de yansıyan kendine özgülüklerine hatta küçük burjuva sığ kafalıların kendi bencil ikiyüzlülüklerine uyarlayarak pembeleştirdiği bohemliklerine bulaşmadan, kısacası onun 'öyküsünü' psikolojik, psikoanalitik, Lacangil vb. '*verbiage*' içinde boğarak kendimizi de onu da gülünçleştirmeksizin, onun kendisine rağmen dünyayla olan 'kuramsal' derdini lâyıkıyla anlamaya, değerlendirmeye girişecek miyiz? Yoksa, modern balık hafızalılar olarak ölümünün hâlâ sıcak olduğu şu günlerin yası geçer geçmez her zamanki unutuma mı terk edeceğiz bunu da? Şu aşamada bu iki soruya kesin bir yanıt getiremiyorum; ama aslında ilkinin en azından kısa erimde gerçekleşeceğinden çok emin olmasam da, gerçekleşecekse eğer, böylesi bir çaba her birimizi ilgilendiren *de te fabula narratur*'u ne denli ciddiye aldığımızla yakından ilgilidir aslında.

Ben de sınırlılığının tümüyle bilincinde olarak, bu yazıyı şu dört tema üzerinden yürütmeye karar verdim: Dildünya ve Bilgi; Söz ve Yazı; İletişim, Dostluk ve Dayanışma; Yaşam ve Ölüm.

Öyleyse, ilkine gelelim temaların; yani şu Dildünya ve Bilgi konusuna:

Diyebilirim ki, Ulus'un görselliğe önem verdiğini fark ettiğim ilk günden beri ikimizin de benimsediği ve sıklıkla paylaşarak birlikte pedagojik amaçlı üretkenliklere uğrattığımız görsel mizah çizgisinde (örneğin *GırGır* ve *Leman*) yansıyan 'gündeliğin' dildünyası (*Welt*) onun başlıca besin kaynağıydı. Bir başka deyişle, "yaşamın kaba düzyazısında saklı şiiri" (Gadamer) düzyazının şiirinde dışavurma yetisi çok gelişmişti Ulus'ta. Buna onun oldukça iyi görünen matematik bilgisinin de desteklediği hatırı sayılır müzik kültürünü ekleyin bir de! Kullandığı tüm soyutlamalara rağmen bu yeti onun çoğu yazı ve hele çevirilerinde belirgin bir biçimde göze çarpar. Onun saçaklı, açık uçlu "*Ignoramus*=Bilmiyoruz..." yazısında kullandığı 'Oidipus emperyalizmi,' 'akademik kolonyalizm sonrası' gibi deyişlerini örnek getirebilirim bu iddiama. Öte yandan, Ulus'un aynı ve benzeri yazılarında özellikle 1960'lar Amerika'sının sol çevrelerinde 'popüler' şöylesi bezemeler karşısında da sağlıklı teşhislerde bulunduğuna tanık oluruz: "Marx ile Freud arasında evliliği, kuramlardan birinin 'ihmal ettiği'ni diğeriyle doldurarak kotarmaya çalışmak boşunadır."[6] Ulus'un zaman geçtikçe kaynağını göstermekte zorluk çeken, herkesçe bilinen bilgisinin yaygınlık ve derinliği üzerine çok daha fazlasını ondan geriye kalan '*corpus*' söyleyecektir hiç kuşkusuz.

6 Baker, *A.g.y.*: 9.

İkinci tema: Nasıl bir 'kişilerarasılık' ve nasıl bir 'dostluk'? Fazlasıyla kişiselleşme tehlikesi taşıyan bir meseleye geldik işte şimdi.

Biliriz ki, Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik*'inin devamı *Politika*'sıdır. Filozofun kişinin karakteri ile cemaatin alışkanlıkları arasında hiçbir çelişme, çatışma düşünmeksizin (bkz. *Nikhomakhos'a Etik*, 1103a14-b1) ahlâk ve uzun uzun 'dostluk' konusuna eğildiği (özellikle VIII ve IX,1155a3-1172a15) bu kitap ile ikincisi arasında bir süreklilik görülmesinden daha doğal bir şey olamaz. Çünkü 'dostluk' sonunda bir tür varoluş siyaseti değil midir?

Kendim ve Ulus gibi iki kişi arasında ne tür bir dostluk oluştuğunu düşünürken aklıma ilk takılan soru Aristoteles'in dostluğun türleri ve idealde dostluk üzerine anlattıkları olmuştur.

Bu düşün ustası dostluğun önemli oluşturucu ögelerinden ilki olarak "işeyararlığı" öne sürer. Daha çok ortayaşlı ve yaşlıların ayakta kalma güdüsüyle önem verdiği yararlılık kalıcı değildir ama.

Dostluğun önemli bir ikinci ögesi dostların "haz"ı, keyfi paylaşıyor olmasıdır. Gene de hepimizin paylaşmaktan hoşlandığı, daha çok da gençlerin önem verdiği bu zevk unsurunun da kalıcı olduğu söylenemez. Güzel anlar geçer gider.

Aristoteles'in esas önem verdiği, esas ve 'kalıcı' dostluk ise gerçeklikten daha çok idealdedir ve onu diğer ikisi karşısında önemli ve kalıcı kılan da mutlak anlamda "iyi" üzerine kurulu olmasıdır. Somut konuşursak, ideal dostluk dostun iyiliğini gerçekten istemekten geçer. Her kişi mutlak anlamda hem kendinde 'iyi' hem de dostu için 'iyi'dir. Kendi hesabıma bunun dostların içinde yaşadıkları dildünyayla ilgili bir *"dert"e hem tek başlarına sahip hem de ortak olmaları*yla mümkün olabileceği görüşündeyim.

Çok önemli bir nokta: Aristoteles'in bu metinde üstüne basarak söylemediği ama zaten onun tüm eserlerinde içkin ve temel bir boyut oluşturan bir gerçek var ki, dostluk için de geçerlidir. O da "doğallıkla" (*katà phúsin*) oluşmasıdır dostluğun. Zorla güzellik olmadığı gibi, zorla dostluk da olmaz.

Ulus'la dostluğumuzda en azından "haz" ögesinin 'doğallıkla' (*katà phúsin*) oluştuğunu ve paylaşıldığını söyleyebilirim. Her ne kadar zaman içinde Ulus'ta giderek işeyararlık ögesinin daha çok öne çıkmaya başladığı izlenimini edinmiş olsam da. Bu, sanırım ondan beklenmeyen bir usdışılıkla bizzat kendisinin çökmesine katkıda bulunduğu ayakta kalma güdüsünün giderek daha da kırılganlaşan koşullarda hâlâ işliyor olmasındandı. Aydınlanmanın diyalektiği kişi düzeyinde de geçerliyse, bunun en iyi örneği Ulus gibi gelmiştir bana hep.

İyi de, ya 'ideal dostluğa' ne diyeceğiz Ulus gibi kendi sonunu istemeyerek de olsa hazırladığından hep kuşkulandığım bir değer gündeme geldiğinde? İdeal dostluk bir tür kutup yıldızı olduğundan ve aramızda mutlak anlamda hiç gerçekleştiremeyeceğimize göre, en azından o ideale yaklaşabilmek için söyleşenlerin sarandünyalarıyla (*Umwelt*) ilgili paylaşabilecekleri ortak bir derdin olması gerekmez mi?

Şu belki doğru soru olmayabilir; ama gene de öne süreceğim: Ulus'la sarandünyalarımızda olup da aynı ölçüde önemsediğimiz ortak bir derdimiz oldu mu, emin değilim. Ortak iş çıkaramadık, bu kesin. Örnek getirirsem, ikimizin de çok önemsediği düşün hemşehrimiz Herakleitos'un bilmecemsi deyişlerini Anadolu Türkçesinde ifade edip açımlayarak yayınlamak projemiz (!) gerçekleşemedi. Gene de ferah-fezâ ortamlarda keyfe keder birlikte çevirdiğimiz şu iki ironik deyişi vermeden geçemeyeceğim: "Merkep neylesin altını, saman dururken" ve "Zaman aşık atan bir velettir; veledindir hakimiyet." Ulus'un kadim Yunanca bilgisini azımsamadım kendi hesabıma.

Öte yandan, bıraktık ortak proje (!!) gerçekleştirmeyi, adam kendine hedef yaptıklarının çoğunu sonuna getirmedi ki! Bunun da bildiğim en iyi örneği, Türkçe'sinde düştüğüm notlara ve okurken kendimce düzeltmek gereği duyduğum bazı tuhaflıklara rağmen, çeviride yirmi küsûr sayfasını kıskandırıcı bir güzellik ve akıcılıkta dilimize kazandırdığı Jean-Pierre Faye'ın önemli eseri *Langages totalitaires* idi. Bunların belki de en önemlisi Spinoza'nın eserlerinin olabildiğince sadakatle çevrilmesine verdiği önem ve bunu kendisinin gerçekleştirme arzusuydu. Özetle, başlamaya söz verdiği bir çok şeyin ardını getiremedi bedencanının iç çelişkileri nedeniyle kendi de. Dolayısıyla yapılacak işler bir biçimde Ulus'un disiplinsizliği –akademik şirketinkine ters, başka bir disiplin belki de– sonucunda onun çalışma gündeminden çabucak düşüverdiler. Diline doladığı Faye ve Spinoza örneklerinde olduğu gibi, hep sözünü etmiş olsa da...

Tüm bunların bence anlamı şu: ortak bir derde bakılsa bile, birlikte çalışma sürdürebilmenin pek mümkün olamadığı, her iki taraf anlaşmış bile olsa taraflardan birinin bu yönde yaptığı her hatırlatmanın ötekince önemsenmediği bir ortamda Aristoteles'in konuşlandırdığı ideal dostluğa nihai olarak ulaşmak bir yana, yaklaşmak bile ne denli mümkün olabilirdi ki?

Denebilir ki, Ulus kol saatimizdeki, takvimdeki kronolojik zamana, dolayısıyla modern zamanlara özgü çalışma zamanının kuyruğuna takılı, sıkıntı yüklü boşlukla doldurulan 'boş zaman'a (*die Freizeit*) hiçbir zaman itibar etmedi. O kendi 'özgür zaman'ını (*die freie Zeit*) üretti, yarattı hep. İyi, güzel, hoş da, 'boşzaman' karşısına 'özgür zaman'ı dikmeye aynı ölçüde özen gösteren kendim gibi biri için bile bu durumun sıkça büyük bir baskı ve sabırsızlık yarattığını itiraf etmek zorundayım gene de. Kanıt istenirse, hem lisansüstü tezinin danışmanlığını yaparken hem de vefalı yakın arkadaşı Harun Abuşoğlu'nun katalizör olmasıyla, tersine 'cool' mesajlar sayıklasa da bitmesini kendisinin de gizlice istediği ama resmen yalnızca bir ayı kalmış doktora tezinin derlenip toparlanarak zorbelâ yazdırılmasında bir tür gayriresmi danışmanlık rolünü üstlendiğim Ulus'un üzerinde kamçılı medeniyet yöntem ve tekniklerini uygulamak zorunda kalındığı günleri gösterebilirim.[7]

7 Kanımca Ulus'un Türkçe uslûbuna alışık olanların denetiminde dilimize çevrilerek okuyucu önüne çıkması gereken lisansüstü ve doktora tezlerinin künyesini de yeri gelmişken verelim:

Kendisine uzun yıllar yakın düşen, severek çeken 'dost'u Harun'un saptamasıyla "düşüncede formüllerle çalışan ya da kendi deyişimle 'formüllerle usyürüten' –ki yanlış anlaşılabilir her iki saptama da başkalarınca–, duygulara ise 'sezgi'yi getiren (bunun nerdeyse bedensel bir sezgi olduğunu ekleyelim), bunları da 'kendi zamanını' yaratarak aktaran biri" kısacası. Öte yandan, bizzat kendi deyişiyle, Ulus'a 'istemediği bir şey asla yaptırılamaz'dı. Ondan beklenen, istenen yararına bile olsa, üzerinde empoze, zorlama olarak 'algıladığı' işleri bir yolunu bularak yapmaktan kaçan, belki de bu konuda hiç yetisi olmayan '*cerebral*' biri. Sonunda 'ne yapıyorum ki ben bu kendine bile hayrı olmayan adamla' dedirtebilen biri. Oysa, özellikle karşılıklı gönendiren, düzey yükselten bir sohbet ertesinde düşüncesi söz ve yazıda bir kez dizginlerinden boşanmayagörsün, öyle mi? En azından bir zamanlar...

Böylece, üçüncü temaya, söz ve yazıya gelmiş bulunuyoruz:

Ben Ulus'un epey bir yer tutacak dağınık ve toplu yazılardan oluşan '*corpus*'una rağmen, gene de 'söz'e öncelik veren bir dil ustalığına sahip olduğu kanısındayım. Sözün yanında yazının da ustası George Steiner'in yargısını nerdeyse birebir doğrularcasına, yazıdan çok sözün akışında süzülürdü. Son yıllarda takındığı 'vitrin etkisi'ne rağmen, Aristoteles'in önemsediği o zorlamasız, 'doğallık içinde' diyalog kurabileceği insanlar bulduğu anda da dilde ve düşüncede yaratıcılığın üst noktalarına karşılıklı tırmanıldığına tanık olmuşumdur defalarca. Gene de 'seçkinyalnızlığın' (*solitude; Einsamkeit*) acımasız hazzını yaşamıyor muydu Ulus?

Kaybımız şurda yatıyor bence Ulus'la ilgili olarak: bundan böyle artık sadece yazılarıyla söyleşebileceğiz. Çoğumuzun hep kalacağı yanılsamasıyla sorgulamadığı öteki opsiyon, konuşarak anlaşamasak bile sohbet içinde öğrenerek kurulan dostluğun hazzını yaşamak seçeneği birden kapandı yüzümüze tümüyle. Dolayısıyla sözün doğal akışındaki gibi olmayacak hiçbir Ulus okuması. Nedeni de basit. Yazı hep tutuklar sözü. Steiner'in deyişiyle, en iyi metinler bile sözü, söylemi mermer bir abideye dönüştürürler en fazla. Hele sözün aktığı yerdeki o yaratıcı hatalar? Onları da yaşayamazsınız yazıda.[8] Ne denli doğal güzellik, akıcılık sergilerse sergilesin, yazı bellekhanının (*Mnemosyne*) zanaatlerini atrofiye, felce uğratır.

Kuşkum odur ki, Ulus belki de herkesten çok daha kolay geriye dönmek gibi ender bir şansa sahip olduğu üniversiteye, sanırım bu modern kurum en azından hafızayı deterjanladığı için sırtını dönerek arada-derede yaşamayı tercih etti. İyi de, o konumda bile birkaç kez Deleuze'den yaptığı çevirilerin getir-

Peace Discourse in Political Language: Peace, Discourse, and Opinion in Islam, Master's Thesis in Sociology (Ankara: METU, Feb. 1993) ve *From Opinions to Images: Towards a Sociology of Affects*, Ph. D. Thesis in Sociology (Ankara: METU, Sept. 2002).

8 En yakın örnek: Metinde bir önceki cümlede yer alan 'yaratıcı hata' sözcüğü aynı ODTÜ Sosyoloji Bölümü konuşması sırasında sözcüklerin akışı içinde sarfedilmişti. O konuşmanın görsel-sesli kaydı elime geçmeseydi son anda, sözü geçen ifade de bu yazıda yer almayacaktı.

diği dışında, hâlâ neden üniversite denen kurumda rezilce az paraya da olsa ders vermeyi sürdürdü hem Ankara'da hem de bedencanının çöküşünü aşırı hızlandıran İstanbul koşullarında?

Sanırım bu sorunun cevabı onun söze öncelik verdiğinin de ipucunu sağlayacaktır bizlere. Dayanışmaya fazla önem vermiyormuş izlenimi vermeye bayılan Ulus gibi biri için, sözün dolaştığı bir cemaat içinde, tercihen de ortasında yer tutmasının hayatî önem taşıyan derin bir 'arzu' ve 'iktidar' kaynağı oluşturduğu kanısındayım. Bu 'arzu'nun da kendiliğinden boy atmadığını, tersine üretildiğini düşünüyorum.

Bir an düşünelim Sappho'nun Ulus'un adadaşı Afrodite hakkında yazdığını[9] ya da Omeros'un *İlyada*'da aynı tanrıçanın göğsündeki nakışlı kordeleyi tarif edişini.[10] Kısmen pedagojik amaç taşısa da, Ulus da benzer oyunlar oynamıyor muydu sözle örülen küçük hayâlî cemaatlerinin ortasında yer tutarken?

Bu oyun ve çevresinden gelen dayanışma ve destek Ankara'da görece daha mümkündü üniversitedeki görevi zorunlu nedenlerle bittikten sonra da. Ama ne zaman ki, tebdil-i mekânda ferahlık olduğu yanılsamasına kapılarak kent değiştirdi; oralardaki bir kaç sağlam dostuna rağmen, zorunlu nedenlerle gerçek olduğu kadar mecâzî anlamda da paragöz, dayanışmanın da vitrindeki 'indirim'den ibaret olduğu bir kent dünyasında, kendisinin fazla romantize ettiği '*hobo*' konumunun –hep değindiği Chicago ve Nels Anderson'u ya da Berlin ve Simmel'in 'yabancı'sını hatırlarsak– hiç de işlemediğini. bu nedenle de Ulus'un yanlış ata oynadığını düşünmeden edemiyorum.

Ve de geldik son temaya, ölüm konusuna.

Biz 'ölümlüler' için, hep bir sorun olarak kalmasına rağmen sorulaştırmaya direnen, bu yüzden de hep ayağını sürüyen bir muammadır ölüm.

Evet, Ulus S. Baker içine doğduğumuz, içinde yaşadığımız, bu nedenle de gene içinde her birimizin kendince öleceği dildünyada yaşadı, çalıştı ve öldü. Majesteleri ölümle randevusuna sanki uzun ve 'özgürce,' belki de stoik bir çabasızlıkla hazırlandığını düşündürtse de, kendisini daha yakından tanımamıza hiç izin vermediğinden olacak, son günlerinde kendini nasıl hissettiğini hiçbir zaman tam bilemeyeceğiz sanırım. Gerekmez de böyle bir çaba. Stoa'cıların yaptığı gibi bilinçli bir bedencan işleyişiyle gerçekleştirildiği düşüncesinde değilim onun yaklaşan randevuya hazırlığının. "Bizi biz yapan [daha baştan] kendimize karanlık oluşumuzdur. Bu karanlıktır *Dasein*'ımızın Varlığını birlikte oluşturan" diye konuşmuş ve yazmıştı, varlık, hele tanrı ve öteki dünya hak-

9 Sappho'nun nitelemesi Aristoteles'in *Nikhomakhos*'a *Etik*'inde (1149b17) şöyle yer almıştır: "oyunbaz Kıbrıslı" [*doloplókou gar kuprogenoûs*].

10 *İlyada*, XIV.217. "...alacalı bulacalı bir kordeleydi bu, / alımlı ne varsa hepsi onun içindeydi, / Sevgi onun içindeydi, istek onun içinde, / cilveleşme, şakalaşma onun içinde, / en akıllı insanı ayartan aşk onun içinde" [*párfasis, hê t'éklepse nóon púka per pronéonton*]. Çeviri için bkz. *İlyada*, çev. A. Erhat ve A. Kadir, 3. baskı (İstanbul: Sander Yayınları, 1975): 356.

kındaki görüşleri 'önceki-yargılar'ını aşamayanlarca hep yanlış anlaşılacak, "bilgi cumhuriyeti"nin de önde gelen yurttaşlarından bir büyük düşünür.[11]

Ölüm denen muamma ille de ayağını sürüyen, verimsiz bir soruya dönüştürülecekse eğer, şu kadarını söylemek belki de yetecektir: Ulus taş gibi unufak, ya da bizden başka hayvanlar gibi 'telef' olup gitmedi, çevirisinde onunla anlaştığım bir Heidegger deyişiyle. Öldü işte. Her birimizin günü gelince yaşayacağı gibi, varlığın öteki yüzüyle, 'hiçlik'le tanıştı; kısmen kendi kurgusu olan geçmişinden anekdotları, ama asıl önemlisi dağınık bir düşünce terekesini 'bellekhanım'ın dilerse bir göz atması için geride bırakarak...

Ölümün kavranamazlığı üzerine çok kafa yormak gerekmez. Neden mi?

Yaşamın öteki yüzü şu ölümün "kavranamazlığı yaşamın en yüce utkusudur"[12] da ondan.

Ankara, Kavaklıdere, 6 Ocak 2008

11 "Wir sind uns selber dunkel, und das heißt, daß wir sind. Es macht das Sein unseres Daseins mit aus", Hans-Georg Gadamer, "Sein Geist Gott [1977]", *Gesammelte Werke, 4: Neuere Philosophie I* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987): 328. Çeviride kısmen Tansu Açık'ın önerisine uyulmuştur. Kendisine teşekkürlerimle.

12 Hans-Georg Gadamer, "Der Tod als Frage [1975]", *Gesammelte Werke, 4: Neuere Philosophie II* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987): 172.

"Hakikât" ve "görüş"

*Ahmet Çiğdem**

Aslına bakılırsa başlık, Ulus Baker'e ait; birlikte yaşama pratiği üzerine yazdığı bir yazıda, Greklerin, "görüş"ü her türlü ortaklığın temeline yerleştirdiklerini, insanların tek tek ulaştıkları "hakikâtlerin" bile ancak bir görüş formu içerisinde ifade edildiğini, buna karşılık dinsel mesajın ancak bir hakikâtin kendisi olarak ortaya çıkacağını ve böylece tartışmaya açılmasına ve bir görüş olarak telâffuz edilmesine ihtiyaç olmadığını belirtirken, "hakikât" ve "görüş"ü ayrı yerlere koyarak ilerler (Baker, 2000: 98-9).[1] Bu ayrı yerlere koyma edimi, "hakikât" ve "görüş"ün farklı katmanlara ait rejimler olduğu yargısını temsil eder. "Görüş"ün içgörüden yoksun olduğu günümüzde, bir araca indirgenmesinin, gerçeklik ve sahicilikle bütün bağlarının kopartılmasının sonuçları hakkındaki kırılgan eleştirelliğin, görüşü yeniden herhangi bir ortaklığın, yahut tikelliğin kurucu ögesi hâlinde düşünmeye yönelik her teşebbüsü müstehzi bir ifâdeyle geçiştirmesine rağmen, tıpkı Ulus Baker'in yaptığı gibi, "görüş"ü, yerleşik, hazır, kurumsallaşmış fikirlere, düşünce almaşıklarına ve kanaatlere karşı bir *aşındırma aracı* olarak kullanmak mümkündür. Fakat şu olguyu fark etmemiş olmayı isteyemeyiz: görüş sahibi olmak, artık her durumda konumsal, kurumsal bir ayrıcalığa işaret ediyor; görüş sahipleri, bu görüşlere ihtiyaç duyduğu varsayılan bir topluluğun üyesi olarak değil, tepesi olarak davranıyor. Bütün bu elitist gösterileri bir yana bırakarak, görüşü, *her* topluluktan ayrılmanın, topluluğu yok saymanın nirengi noktası olarak açmak, kurmak, yıkmak, yaymak...Züppece bir bireyselliğin, hak edilmemiş bir sahiciliğin, ilân

(*) Gazi Üniversitesi, Sosyoloji ve Siyaset Bilimi.

1 "Bir Birlikte Yaşama Pedagojisi İçin Notlar", *Birikim*, 1993, no: 51, 59-67. Yazının 5. altbaşlığına bakılmalı. Birikim'in "Türkiye Çözülürken" başlıklı bu nüshasının konusunun Sivas ve sonrası olduğunu da hatırlatayım. Yazı, Baker'in *Aşındırma Denemeleri* kitabına dahil edilmiştir (2000: 89-103).

tapınısında kalmış bir marjinalliğin yerine, mütevazı bir kendiliğin ağır işçisi olarak.

§ Gadamer, hem "görüş" ve "hakikât"i farklı düzlemlere yerleştiren hem de geleneksel Parmenides yorumlarının aksine, "hakikât"le (*alētheia*) "ölümlülerin görüşleri" (*doxai brotōn*)[2] arasındaki karşıtlığın, birinin diğerlerine, (çoğul çünkü Gadamer, Parmenides'in *doxa*'dan değil, *doxai*'den sözettiğini vurgular) tercih edilmesini gerektirmediğini, "tekil hakikâtin, görüşlerin çokluğundan ayırt edilemez" olduğunu yazar (1996: 94-106).[3] Eğer bir hakikât ve geri kalan ayrımı yapılacaksa, bu ayrımın hiyerarşik pedagojisi karşısında, insan tekinin elinde kendi benzerlerinin ürettiğinden daha fazlası olamaz zaten.[4] Yine eğer hakikât diye bir şey varsa, bu şeye ait bilgimiz, ancak ölümlüler aracılığıyla ortaya çıkabilir. "Ölümsüz" birinin "hakikât"e ilişkin görüşüne zaten inanmak gerekmez mi, çünkü bu durumda, hakikât, bu ölümsüzlükle birlikte "ortaya çıkmaz", önceden "var"dır. Parmenides'in ontolojisi, varlığı ve gerçekliği, "bir"leştirmeye, "bütünlemeye", "özdeş kılmaya" yöneldiğinden, farklılıkların ve ayrımların ancak kendilerini tamamlamaya eğilimli olmaları, benzerliğe ve özdeşliğe katılmaları sayesinde anlam kazanır. Böylece hakikât, her şeyi arkasında bırakır ve her şeyin üzerine yükselir. Hal buysa, fânilere kalan, "bir"leşmemek, bütünü geçersiz kılmak, tamamlanmaya direnmek, benzerlik ve özdeşliği ilgâ etmektir. Bu işin işçisi Ulus Baker, Parmenides kadar şanslı değildi (bir başka kata yücelme ihtimali düşünüldüğünde, hiç kimse değil aslında), varlığa ve gerçekliğe ilişkin bildiklerini bir Tanrıçadan, "Efesli bilgelerin öğretilerinden" değil, "ölümlülerin görüşleri"nden öğrendi. Öyleyse bütün ölümlüler gibi...

§ Bir hakikâte düşünceyi kapatmıyorsak, yahut ancak bir hakikât peşinde değilsek, tür olarak ölümlülerin düşüncelerinin değerini kavrayabiliriz. Bir ölümlü olarak, diğer ölümlülerin görüşlerini bilebiliriz, onlarla düşünebilir, verili olanın nedeni ve doğası üzerine düşünülebiliriz, yine de bilmek, düşünmek ve aşmak edimlerinin harekete geçirdiği bir hakikât arayışını açık ya da gizli

2 *Doxa*'nın "görüş" olarak karşılanması muhtemel diğer tercümelerin imkânlarını inkâr etmez. Bu durumda "görüş"ün, düşüncenin, fikrin, kanının, kanaatin ve hükmün ifade ettiği şeyleri ihtiva edecek biçimde kullanıldığını belirtelim. "Görüş"ün modern yalınkatlığı, yani düşünce, felsefe, kavram vb. kategoriler için "hafif kaldığı" eleştirisine de kulak verilmeli. Parmenides'in *doxai*'sinin sadece evrene ilişkin yanlış kanılardan oluşmadığını da belirtmek durumundayım.

3 Gadamer bir tesbit de yapar ve kimliği meçhul Tanrıçanın, *mneme* Tanrıçası, Mnemosyne olduğunu Parmenides'e sadece hakikâti değil, hakikâti ihtiva etmeyen, ölümlüler tarafından savunulan görüşleri de öğretmek istediğini söyler. Parmenides'deki mesele, böylece sadece, varlığın birliği hakikâti değil, aynı zamanda "ölümlülerin görüşleri" de olur (1998: 98).

4 Bir karşılaştırma için: "İnsanoğlunun terâkkisi sabit ve tâbi olduğu doğal olarak verili şartlar bütününe bağımlı değildir. Düşünmeye, kendisini bu şartların üzerine çıkarmaya ve bir imkânlar çeşitliliğiyle ilgilenmeye muktedirdir. Bu insanoğluna bahşedilen, mümkün olanın açıklığının sırrıdır, yâni, fânilerin asla sadece bir hakikati bilemeyeceği, fakat bunun yerine muhtelif imkânlar bulabileceği fikridir. Bu tematiğin esası, Tanrıçanın ağzından ifade edilen, bir hakikâtin, görüşlerin çokluğundan ayırt edilemezliğini bulduğumuz Parmenidesci satırlarda yatmaktadır" (Gadamer, 1998: 99-100).

bir biçimde sürdürürüz. Bir düşüncenin ancak başka bir düşünceyi harekete geçirebileceği inancı bu nedenle doğrudur. Bilerek, düşünerek, aşarak (aştığımızı sanarak) bir yere vardığımızı deneyimleriz; bilmeden, düşünmeden ve aşmadan önce *orada* değiliz. Vardığımız yeri, "hakikât" olarak adlandırmak, bir belirlenmişlik ve konumlanmışlık, belki, "ötesi yok" demenin kolaylığı. Değişerek, dönüşerek, eyleyerek vardık. Yolun başındaki varlığımız, burada kendi sonunu, gayesini buluyor. Vardığımız yer, bir görüşe göre, yanılsama; bir diğerine göre, başka bir şey olamayacağından, olduğu hâle gelen, belki başka bir imkânın kapısını aralayan, belki de bütün imkânların kapısını kapatan bir sınır. Fâniler için, buraya kadar gelmenin bir hikâye olarak anlamı büyük olsa da, bu anlam gözetilerek yolculuk ediliyor, yolculuk düşünülüyor değildir. *Logos*'un varabileceği bir cennet yoktur.[5] *Logos*'a varabilmek için yapılan yolculuktur, "ölümlülerin görüşleri"ni değerli kılan. Her yolculuk, yolcuya öznel bir tecrübe sunar; bu tecrübe, başkalarına aktarılabilir, anlatılabilir. Muhtevası tatmin edici ya da değil, bütün öznel tecrübeler yolları, belki "patikaları" oluşturur. Burada bir seçiş mecburiyeti vardır; düşünceye hâkim olan *impetus*, hakikât arayışı mı olacaktır, ölümlülerin düşüncelerini, sunuldukları bağlamın sahiciliği ve bir derde devâ gözeterek öğrenmek mi? Spinoza, düşüncelerin bir hakikâte ya da nesneleri yönlendirmek üzere kullanılan bir araca indirgenmelerini değil, onlar aracılığıyla varolmayı teklif etmişti. Düşüncelerin gücünü belirleyen şey, içerdikleri hakikât muhtevası değil, insanlara sunduğu hayat itkisi ve canlılıktır.

§ Fichte, *Wissenschaftslehre*'ye yazdığı ilk önsözde tam olarak şöyle demektedir: "Birinin ne tür bir felsefe seçtiği, ne tür bir insan olduğuna bağlıdır; çünkü felsefî bir sistem, dilediğimiz gibi kabul ya da reddettiğimiz eski bir eşyâ parçası değil, ona inananın ruhunca canlandırılan bir şeydir. Tabiatı itibariyle tembellik yahut zihnî kulluk, sonradan edinilen konfor ve kibir tarafından köreltilen ve tahrif edilen bir kişi kendisini asla idealizm düzeyine yükseltemeyecektir" (1970: 16). İnsanlarla düşünceler arasında bir mütekabîliyet ilişkisi arandığında, kaçınılmaz olarak felsefe ya da görüşün, *Varlık*'a, *Tin*'e, *Halk*'a, *Sınıf*'a nasıl durduğunu sormak gerekecek. Düşüncenin kaderi, güzergâhı baştan belli. *Varlık*'a, *Tin*'e, *Hakikât*'e gitmesi gerek. Gideceği yer kendinden daha büyük olduğundan, o büyüklüğe katılabilmek için kendisini geliştirmek, tamamlamak zorunda. Bu gelişmeyi ve tamamlamayı belirleyen şey, düşünceden bağımsız olarak orada duran ve büyüklük, arılık, tamamlık, bütünlük, mükemmellik vb. sıfatlara baştan sahip olan şey, diyelim hakikât. Oysa düşünce, kendisini daha yukarıdakine teslim ederek tamamlayamaz. Kendisini bir katışıksızlık idealine adadığında, o ideal tarafından kapatılmış olur.

---

5 Gadamer, Greklerde dinden herhangi bir şeye, sözgelimi *Logos*'a bir geçiş olmadığını, çünkü dinin, kurumsal ya da örgütsel bir gerçeklik olmaktan çok, kişisel bir temsile dayandığını belirtir. Dolayısıyla *Logos*, bir şeyden kurtularak alınan bir mesafe değildir; evrilmesi içseldir (1998: 36).

Fichte'nin sonunda Alfred Baeumler gibilerinin eline düşerek, bir Üçüncü Reich filozofu olarak kullanılışlı hâle getirilmesi trajik olsa da (Sluga, 1995: 125-153), *Wissenschaftslehre*'sinde yukarıdaki mütekabiliyeti başka türlü değerlendirmemize izin verecek bir açılım buluruz. Bu açılım, aşkın felsefe sorunlarının mümkün çözümünün politik etkinle sağlanabileceğine inanır. Buna göre, mutlak egonun bitimli ve aynı zamanda bitimsiz oluşunu belirleyen şey, kendi cehdi, çabasıdır (*Streben*).[6] Bitimli çünkü, her zaman yapabileceklerimin bir sınırı var; bitimsiz çünkü, yapabileceklerime konulan sınırı her zaman aşabilirim. *Ben*'i kurduğum çaba, ancak *ben-olmayan*ı dönüştürerek mümkün olabilir. "Ben" ve "ben-olmayan" etkinlikle (*Streben*) birbirine katılır ve birbirini dönüştürür. Fichte için, "mutlak ben sadece moral değil, aynı zamanda politik bir idealdir". Bu ideale "sadece özgül toplumsal ve siyasal şartlarda yaklaşabiliriz; yâni etik bir topluluğun özgürlük, eşitlik ve kardeşliğinde. Tekil birey diğerlerinin etkin işbirliği olmaksızın mutlak özerkliğe ulaşamaz" (Beiser, 1992: 63). Fichte idealizminin bile, eninde sonunda ancak başka insanların varlığıyla anlam kazanabilecek, ancak başkalarının sayesinde doğrulanabilecek bir zemine sahip olması, "iyi felsefenin", bu durumda sadece "başka iyi insanlarla" birlikte varolabileceğinin bir işareti midir, yoksa, "tekil bir iyilik" yeterli midir?

Fichte'ye bakarsak, "iyi bir felsefenin karşısına iyi bir insan koymak" zorundayız. Felsefe tarihinde bu beklentiyi karşılayacak sayısız örnek bulmak mümkün; tabii aksi istikamettekiler için de aynı şey geçerli. Gelgelelim, iyiliğin kendisi modern varlığın temel belirleyicisi olarak mübadele ilkesince aşındırılmış durumda. Çünkü felsefenin, düşüncenin, görüşün kendisini modern toplumun neredeyse zorunlu bir kurucusu sayan araçsal akıl, "görüşü" iyilikle değil, tam da Fichte'nin sözünü ettiği gibi dilenen zamanda atılıp tutulacak bir eşya parçası olarak görmek istiyor. Kamusallığın ihtiyaç duyduğu görüş, her şey olup bittikten sonra ortaya çıkan ve ya felâket tellâllığı ya da gelecek muştucusu rolüne soyunan çaresiz bir soytarı olabiliyor ancak. "Kanaat toplumları"nın[7] konformizmi, akademik ve entelektüel kibir, sonradan edinilmiş asalet, düşünceyi çaresiz bir eleştirelliğin pençesinde tutuyor.

İyi insanların sahip olduğu iyi felsefelerle gerçekliğin kovalanmasındaki çocuksu heyecan, tarihsel sürecin acımasızlığı içerisinde çoktan tüketilmiş bulunmaktadır. Günümüzde kavrama, dile ve varlığa yönelik felsefi ilginin, felse-

---

6 "*Mümkün bir nesneyle ilişkili olarak*, benin kendisini dönüştüren katışıksız etkinliği bir *cehddir, ve bu etkinlikteki bitimsiz cehddir*. Bitimsizliğe taşınan bu sınırsız cehd, *hangi türden olursa olsun her nesnenin olabilirlik şartıdır*: cehd yoksa, nesne de yoktur" (Fichte, 1970: 231).

7 "Kanaat toplumları" kavramı için Ulus Baker'in bu sayıdaki makalesine bakılması gerekiyor. Kanaatin yüceltilmesinde, "dinle küçük adam"daki yıkıcı desüblimasyondan, "sen çok önemlisin"deki süblimasyona geçiş, "ben"in, yapay idealizasyonuyla mümkün olmuştur. Kitlelerin demokratizasyonu, o kadar belirgin bir standardizasyon yaratmaktadır ki, bireylere tek tek dönüp, eşzamanlı bir biçimde yaşamalarının, tüketmelerinin ve bir kanaat sahibi olmalarının söylenmesi gerekmektedir. Açık olan bireyin çöküşüyle, düşüncenin çöküşü arasında doğrudan bir ilişkinin varlığıdır (Horkheimer, 1998).

feyi kurtarması, felsefede dile gelen ümidi canlandırması mümkün değildir. Bu türden bir çabanın nesnel karşılığı yoktur. İyi çalışılmış bütün felsefeler, ancak birbirini doğrulayan ve birbirini haklılaştıran bir sistemin sonuçları olarak vardırlar. Üzerinde konuşulmamış, karanlıkta kalmış, değeri bilinmemiş hiçbir felsefe yoktur. Sadece dilin yaygınlığına, mesleki performansa ve her dönemin ihtiyaçlarına bağlı olarak öne çıkan eğilimler vardır. Felsefeden beşerî bilimlere, edebiyata ve sanata geçildiğinde, yani görüşün, kurumsallaştığı, disipline edildiği başka alanlara bakıldığında, Fichte'nin denklemini yerine getirebileceğimiz daha da kuşkuludur.

§ Felsefeden sakınılması ve felsefeye sözde-kültürlenmenin bir aracı olarak gösterilen saygı, ilk bakışta birbirine karşıt gibi gözüken, gerçekte özdeş iki tutumun yansımasıdır. Sakınım, felsefenin şimdi yapabileceklerinden çok, kavramın tarihsel muhtevasına ilişkindir. Felsefe saygısı, yine bu muhtevaya müracaat eder ama bu muhtevanın miadını doldurduğu kanaatindedir. Bu nedenle felsefenin tarihsel mirasını korumaya gönüllüdür. Gelgelelim, bu hâliyle sakınımdan daha zararlıdır bile denilebilir. Çünkü Marx'ın belirlemesinden sonra ilgâ edilen bir tanımı yürürlükte tutmayı istemektedir. Felsefenin, felsefecilerin, genel olarak görüş sahiplerinin Marx-öncesine dönmesi demek, düşüncenin kendisini sonsuza kadar süreceğini varsaydığı bir konformizm tapınağına kapılanması demektir.

Buna rağmen, biri gerçekliğin "yorumlanmasına" diğeri de "dönüştürülmesine" adanmış iki pozisyonun düşünsel karşılıkları konusunda, ancak agnostik olma hakkımızı kullanabiliriz. Bu kadar hızla ve ısrarla değişen bir dünyada, kavramların hızla hareket etmesini istemek merhametsizliktir. Neo-Kantçıların kavramla gerçeklik arasına koydukları mesafenin sadece bir metodolojik ilke olarak görülmemesi gerekir. Kavramın gerçekliği tüketemeyeceğine dair öngörüyü destekleyen, kavramın güçsüzlüğü değil, gerçekliğin kavram üzerindeki tahakkümüdür. Bu tahakkümü önüne koymayan her düşünce, zayıflıkla maluldür.

"Zayıf düşünce"nin zaafı, kendisini eleştirel bir düşünce olarak sunmasından ileri gelir; oysa ne kavramları, ne kavramların kullanılma biçimi böyle bir belirlemeye izin verir. Zayıf düşünce, sahici bir eleştirelliğin alanını kaplar ve orada neredeyse bütün yapıp ettikleri *a priori* haklılaştırılmış sağduyulu bir monark gibi davranır. Günümüzün en büyük tehdidi, zayıf düşünce öbeklerinin bütün görüş mekânlarını hegemonyası altına almış olmasıdır. Her buğday tanesi, yanında binlerce pıtrakla büyümek zorundadır bu toprakta. Her görüş, evrildiği vasatın kadirşinaslığına çarpmaksızın kendisini ifade edemiyor. Bu durumda her şeyi tersine çevirmek, her şeyin tersinden dizildiği başka bir düzene müracaat etmek ve sonra belki, o düzenin tersine çevrildiği yerden sadece bir düzen olarak kaldığını görmenin çâresizliğiyle, "düzenin" ya da "tersine çevirmenin" değil de, insanları bir "düzen" fikrine, yahut "tersine çevirme" eyle-

mine götüren nedenler üzerinde düşünmek daha akıllıca olmaz mıydı? Tarihin en uzun yüzyılı olduğu neredeyse kesin 19. yüzyılın, "görüş" ve "hakikât" diyetleriyle kurulan bir dünyanın fenomenolojik matrisi içerisinde sınırları daha fazla zorlamanın yolları giderek azalmışsa, bu sınırları yok saymak en iyisidir bu nedenle.

§ Üç türlü düzen olduğu varsayılır; nesnelerin düzeni, kavramların düzeni ve Tanrısal düzen. Nesnelerin düzeni, nesnelerin biz bulmadan önceki hâllerini anlatır, kavramların düzeni, bizim onları kullanmaklığımızla varolan düzendir. Tanrısal düzen, bütün düzenlere a priori olmakla, bildiğimiz ancak bizimle ilişkisi olmayan bir düzendir. Belki yalnızca bir parçası olduğumuza hükmedebiliriz. Peki nesnelerin düzeni, bizden sonra varolacak bir düzen olsaydı, kavramlar ancak biz kullanmadığımızda varolabilseydiler ve Tanrısal düzen bizzat bizimle mümkün olabilseydi? Bu durumda nesneleri nasıl bir düzene sokacaktık; kavramları kullanmadan varlığın bilgisini nasıl doğrulayabilecektik; ve nasıl Tanrısal düzenin dokunulmaz olduğunu savunabilecektik? Gerçekte, "eğer"den önceki durumu kabüllendiysek, düşünceyi edilgen bir akt içerisinde değerlendirecek ve varlığı bu edilgenliğin sonucu olarak almış olacaktık. Sofuca bir sadakât, bilgece bir gönül dinginliği, haysiyetli bir geri çekilme (*Resignation*)... bunlar ölümlülerin tutumu değildir. Ölümlüler, yanlışla yaşarlar. Sadakâtin, gönül dinginliğinin, geri çekilmenin, "kalmak"la, "kalıcı olmayı istemekle" bir ilişkisi vardır; bu ilişki fâniler için reddedilebilir bir ilişkidir. Weber, bütün rasyonalizmiyle, en örgütlü ve birikimsel entelektüel çaba olarak bilimde başarılan şeylerin zamanla eskiyeceğini itiraf eder (1996: 212). Weber'i bu alçakgönüllüğe iten, dünyada yeni şeylerin olacağı ve bilimin bu yeni şeylerle rekabetinde her zaman bir gecikmenin, yetişememenin, yetişse de, bununla insan hayatı arasındaki rabıtayı tesis etmedeki güçsüzlüğün idrâkine varmasıydı muhtemelen. Bu eskime; geçersiz olma; kaybolma; kaybolacak kadar silinme; yerine yenilerinin konulması; yer değiştirme; daha az önemli olma hâli; birinin artık seni, söylediklerini sürdürmemesi; mübadelenin gücünün, gücün mübadelesiyle, görüş mübadelesinin de, mübadelenin görüşüyle becayiş edilmesi hâli. Böylece sağlanan süreklilik. Düşüncenin göçebeliği ve kervanı yolda düzmesi, kütüphane raflarında görkemli ancak ölü bir hacim taşıyan sistemik bir tutarlılığın ve çoktan kaçmış kısmetini bekleyen kokotlar gibi burnundan kıl aldırmayan epistemolojik bir aristokrasinin yasalarına uymaz. Gelgelelim, "inandırıcılık ve reddedilemezlik" tutkusu ölümlülerin görüşlerine başka bir boyut kazandırır. Habermasçı bir iletişimsel etiğin evrensel gramatiği, her adımda bir iyi niyetler toplamı olarak öznenin ve sözün konumlanmasını gerektirir. Hiçbir dil, teorik ya da gündelik, değillemenin hazzından kendisini mahrum bırakamaz. Görüşün talebi, onanmak, onaylanmak, olumlanmak değildir; tam tersine, görüş, kendisini bu türden bir tercihin nesnesi olmak konumundan uzaklaştırdığında kabullenilmesinin yollarını açar. Ve böylece piyasa

toplumlarının egemen ideolojisi olma yolunda hızla ilerleyen "zayıf düşünceyle" başa çıkmanın bir yoluna kavuşabiliriz.

§ Korumak. Tıpkı Plato ve Aristoteles'in, Parmenides düşüncesini koruduğu gibi. Ulus Baker'in gıdasını Spinoza'dan alıp, düşüncesini kollayıp gözetmesi gibi. Hem tarihin acımasızlığından korumak hem de diğer düşüncelerle karışarak anonimleşmesini engellemek. Ulus'un ardından yapılabilecek şey, onun düşüncesini korumaktır. Bir ölümlünün görüşleri olarak, onları tarihe karşı, diğer görüşlere karşı korumaktır. Gerçekten korunabilirse, o zaman koruyan kişinin düşüncesi de yer tutacak ve korumak istediğini koruyabilirse, başka bir katmana yerleşecek ve orada ancak zenginleşerek var kalabilecektir. Muhtevayı koruyarak aşma Hegelciliği burada pek kullanılışlı olmayabilir. Ölümlülerin görüşleriyle ilişkiyi belirleyen, "aşma" güdüsü değildir. Başka görüşlerle konuşmak, konuşabilmek, düşüncelerin "sesini" duyurmak belki. Yahut, borcunu ödemek. İnsanlara "borçlu" olunabilir, ama düşünce vaat ettiklerini (vaat: aydınlanma, özgürleşim, vesayetten kurtulma, gerçeğin üzerinin örtülmesine engel olma vb.) unutmaya yeltenirse, insanlığa borçlu kalır. Görüşün haysiyetini koruyan, insanlığa değil, insanlara borçlu kalmaktır. "Buradan sonra... yapılamaz" yargısı tarihsel olarak insanlığa borçlu kalındığının işaretidir. Düşüncenin diyalektiği bu borcun kabulünde gizlidir. Bitmeyeceğini bile bile ödemek. Bu borcun, düşüncenin kendisini temellendirmesinin bir vasıtası olarak reddinin neye yol açtığını en iyi fark edenlerden birisi olarak Adorno, Heidegger felsefesini borçlunun alacaklıya göre daha avantajlı olduğu, çünkü, alacaklının ancak borçlu borcunu geri ödedikçe var kalabildiği, son derece gelişkin bir kredi sistemine benzediğini söyler (1995: 76).[8] Burada kavramlar birbirinden ödünç alırlar. Ve geri ödeme yoktur. Heidegger, bütün ödenmemiş borçlarından kazançlı çıkar. Bu felsefeye yönelen bütün eleştiriler, "meselenin" (Varlığın, Hakikâtin) özünü yanlış anlamışlardır. Heidegger ya da bir başkası, insanlığa, yani adını koyabildiğimiz bütün kavramlara borcunu ödeme konusunda duyarsız davranan büyüklüğün, *qualitas humana*'yla bir ilişkisi de olamaz. Yahut: "Heidegger etkisi hikâyesi büyüktür; birçokları eserin kendisini de büyük olarak adlandıracaklardır. Belki bu durum bizim büyüklükle ilişkimizin neden kırık bir ilişki olduğunu da anlaşılır kılar" (Habermas: 1983: 60). Söylemek lâzım: Heidegger felsefesini, böylece bir çırpıda "harcamış" olmuyoruz. Tıpkı Heidegger'in metafizik için söylediği gibi, Heidegger'i kişi ya da *Werke*

8 İngilizce çeviriyi, zikredilen kısımla ilgili olarak, özgün metinle karşılaştırmak faydalı olabilir. Çeviri metinde, Heidegger felsefesi, sadece gelişkin bir kredi sistemi olarak tasvir ediliyor. Oysa, cümle, Heidegger felsefesinin, adında antropolojinin tedâvül alanının sonunu ilan etmekle yükümlü olduğu das Mann'a yönelik bütün itelemenin ortasında bu niteliğe sahip olmasının tuhaflığını vurgulamaktadır. Bu felsefe, böylece bir bakıma bir tedavülünü nihayete erdirme iddiasında bulurken, sonsuz başka bir tedavülü devreye sokmaktadır. Bkz., Adorno, 1997: 83-84. Fakat Adorno için de benzer bir eleştiri dile getirilebilir. Özdeşlik peşinde koşmayan bir düşünce de, Varlık'a yönelik bir düşünce gibi, kendisini bütün eleştiriden müstağni kılma talebinde olabilir. Bu konuda bir örnek olarak bkz., Düttman, 2002.

olarak bir kenara bırakmak, eskitmek ya da aşmak sanıldığı kadar kolay olmasa gerektir.

Büyüklüğün kişide ya da metinde karşımıza çıkması, bu büyüklüğün kendisini varkılmak için mümkün olduğu kadar geriye gitmesi, bulabildiği ilk kavramın (Varlık, *on*) kendisi ve mümkün açılımlarına yaslanarak, kendisini bütün borçlardan azâde kılmaya çalışmasını unutturmamalı. Fakat bu büyüklüğün de ancak bir görüş olduğunu, bu büyüklüğün de kendisini üzerine, dışarısına hatta karşısına koyduğu bütün görüşler gibi, eninde sonunda pazara düşeceğini, orada anlayış bekleyeceğini ve bir vakit muhtemelen herhangi bir görüş sahibinden kendi büyüklüğünün onaylanmasını talep edeceğini de.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W (1995) *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, Continuum, New York.

Adorno, Theodor W (1997) *Gesammelte Schriften 6, Negative Dialektik Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt.

Baker, Ulus (2000) *Aşındırma Denemeleri*, İletişim, İstanbul.

Beiser, Frederick (1992) *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought: 1790-1800*, Harvard University Pres, Cambridge, Mass.

Düttman, Alexander Garcia (1992) *The Memory of Thought*, çev. Nicholas Walker, Continuum, Londra ve New York.

Fichte, J. G (1970) *Science of Knowledge* (*Wissenschaftslehre*), ed. ve çev. Peter Heath, John Lachs, Appleton-Century-Crofts, New York.

Gadamer, Hans-Georg (1998) *The Beginning of Philosophy*, çev. Rod Coltman, Continuum, New York.

Habermas, Jürgen (1983) *Philosophical-Political Profiles*, çev. Frederick G. Lawrence, The MIT Press, Cambridge, Mass.

Horkheimer, Max (1998) *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis, İstanbul.

Sluga, Hans (1995) *Heidegger's Crisis*, Harvard University Pres, Cambridge, Mass.

Weber, Max (1996) *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim, İstanbul.

Tuhaf bir düşünce[1]

*Nilgün Toker**

"Felsefeyi bir hakikati söylemek için değil, epeydir artık asla ulaşamayacağımızı anladığımız hakikate 'nazarlar', 'bakış açıları' fırlatmak için yapmak."[2] Felsefenin "hakikate ayrıcalıklı bir giriş, bir yöntem, bir konu ve hatta kendisine özgü bir kavrayış stili olmaktan vazgeçmek" (Rorty, 1979: 392) durumunda kaldığı post-metafizik koşullarda felsefe yapmanın anlamını ifade eden bu cümlesinde Ulus Baker'in kastettiği şey, felsefenin artık hakikat beyan edemeyeceği ama hakikate bakışı sürdüreceğidir. Bir hakikati ilan etmek ve hakikate ilişkin bir bakış açısı ortaya koymak arasındaki fark, değişmeye ve bakış açısının tikelliğine işaret etmesinden dolayı sadece artık hakikatin kavranılamaz olmasında yakalanamaz. Değişmeye, harekete vurgu, artık bir defalık kavranılan ve artık hep aynı kavram içinde düşünülecek olan bir değişmezliğe itirazdır; bakış açısının tikelliğine ve hatta "biricik"liğine vurgu ise, filozofun niteliğini değiştirir, onu "somut" bir varlık olarak sunar. Düşünme artık, bireyselleştirici niteliğin, yayılımın taşıyıcısı olmayan tinsel tözün niteliği değil, özü enerji olan somut, bireysel varlığın niteliğidir. Leibniz'in monadlarında olduğu gibi, bireysel olan ama bütünü temsil etme niteliğinden dolayı da tümel olanın "fark"ıdır düşünme. Her bir monad kendi biricikliğini evreni temsil etme, onu ifade etme "fark"ında açığa vurur. Her bir monad evreni belli bir bakış açısından ifade edeceğinden, evrenin bütünlüğü bu farklı bakış açılarından, farklı tasarım ve algıların sağladığı bütünlüktür. Böylece evrenin akılsallığı, *logos*, tek bir bakış açısından ortaya konulabilir "aynılık" ifadesi değil, "farklılık"ın ifadesi olacak-

1 Deleuze'ün Leibniz'i tanımlamak için kullandığı sıfatlardan birini Ulus Baker için ödünç aldım. Bkz. Deleuze, 2007:22.

(*) Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

2 Ulus Baker, "Leibnizci Bir Sinema", www.korotonomedya.net. Metinde referans verilmeyen tüm alıntılar bu yazıdandır.

tır. Hiçbir somut, bireysel bakış açısının diğeriyle aynı olamayacağı bir evrende bakış açılarının çoğulluğu evrenin bütünlüğünü tesis edecektir. Ulus Baker'in dediği gibi, "eğer başka bir töz belli bir tözün dünyaya bakış açısına denk düşüyor olsaydı, onu 'başka' diye nitelendirmek için hiçbir neden kalmazdı. Dolayısıyla ona artık 'başka' dememiz tümüyle budalalık olurdu. Leibniz 'her tarz kendi tarzında farklı farklı ifade eder' diyordu ve ekliyordu: 'tıpkı aynı kentin ona bakan kişilerin farklı konumları tarafından farklı bir biçimde tasavvur edildiği gibi'."

Deleuze, felsefeyi tüm diğer düşünme biçimlerinden ayıran şeyi tanımlarken felsefenin "kavramlar yaratan ve icat eden bir disiplin" (1993:14) olduğunu bildirmişti. Kavram yaratmayı aslında hakikate ilişkin kendi bakış açısını ortaya koyma ya da Monadoloji'de olduğu gibi hakikatin bir "temsil"ini sunma olarak tanımlarsak, filozofun kavramı, hakikate ilişkin bir algı, bir temsildir. Filozof kavramı aracılığıyla hakikati kendi bakış açısından dile getirendir. Bu, filozoflar arası ilişkinin de monadlar arası ilişkide olduğu gibi, hakikate ilişkin farklı ifadeler olmalarından ibaret bir ilişki olacağı anlamına gelir. Nasıl ki monadlar arası ilişki, birbirlerinin bakış açısına yerleşmelerine imkan vermeyecek bir tözsel kapalılık ilişkiyse, filozoflar arası ilişki de aynı şekilde "kapalı" tözlerin aynı hakikate bakmalarından kaynaklanan bir bütünlük ilişkisidir: Aynı hakikatin farklı temsilleri, ifadelerini içermesi bakımından felsefe tarihi bir bütündür; her bir filozof hakikate ilişkin kendi "fark"ını, kendi tasarımını, kendi kavramını tam da diğerlerinden farklı olduğunun ilanı için, kendi biricikliğinin ilanı için ortaya koyar. O halde felsefe tarihi, aynı evrene farklı bakış açılarının tarihidir ve bu nedenle de felsefe tarihi bir anlamda zaman-dışı bir tarihsellik taşır. Çünkü "felsefe, tarihin içine düşen ama oradan geri dönmeyen yeni kavramlar yaratmak için, durmamacasına bu tarihten koparıp alır kendini" (Deleuze, 1992:89).

Felsefe tarihindeki her "yeni"nin aslında, farklı bir logos ilanı, farklı bir kavram yaratma olduğunu göz önüne aldığımızda, filozoflar arası ilişki bir "aşma" değil, hakikatin farklı temsilleri arasındaki ilişkidir. "Her biri kendisine referans hizmeti görecek bir kavramlar sistemi yarattığı ölçüde iki büyük filozofun birbirleriyle aynı fikirde olmamaları zorunludur" (Deleuze, 2007:18). Ulus Baker felsefe ve sinema arasında kurduğu analojiyle bunu şöyle ifade etmişti: "Farklılık derdi bir saygıdır – ötekinin bakış acısının 'biricik' olmasını garantilemek için filmin kendi bakış açısının da biricik olması gerekir; öyle olmasaydı ikisi aynı olurlardı, yani 'biricik' olmazlardı. Film bir 'monadoloji' meselesidir – her şeyin neden 'biricik' olması gerektiğinin zorunlu bir önyargısıdır." Kendi kavramını yaratan filozof, aslında öteki kavramların varlığının bilinciyle kendi farkını tesis edecektir.

Bu, felsefe tarihinin tek biçimci bir kavranılışının felsefenin doğasına aykırı olacağının da ilanıdır. Her bir filozofun tarihe farklı bir kavram armağan ede-

rek ve bu yolla da tarihten koparak varlığını konumlandırdığı felsefe tarihinin bu bütünlüğü, aynılığa değil farklılığa işaret eder. Farklılık saygısı ve bilinci, felsefe tarihinin tek biçimci okumasını dışta bırakmalıdır. Deleuze, felsefe tarihiyle felsefeyi mümkün kılan ilişkiyi açıklamadan önce, felsefeyi kötürümleştiren şeyi ortaya koymuştu: "Felsefe tarihi daima felsefede iktidarın ve düşüncenin casusu oldu. Baskıcı rolünü yüklendi: Platon'u, Descartes'ı, Kant ve Heidegger'i şunun bunun onlar üzerine çıkan kitaplarını okumadan nasıl düşünebilirsiniz? Düşüncenin özel kişileri tarafından harika bir yıldırma ekolü üretilir; ama bu ekole, bu tekbiçimciliğe, hatta daha iyisi bu uzmanlığa o kadar aykırı kalınır ki, onlarla alay edilir. Felsefe adı verilen düşüncenin bir imgesi, insanları düşünmekten meneden şey, tarihsel olarak böyle kuruldu" (1990:29). Felsefe tarihinin bu tekbiçimci kavranılışı, gerçekte felsefe tarihini bir bilgi konusu etmekten kaynaklanır. Oysa Deleuze'ün talep ettiği şey felsefe tarihiyle bir düşünme edimi ortaya koyacak bir ilişkidir. Bilme ve düşünme arasındaki Kantçı ayrıma başvurarak açıklamaya çalışalım: Bilme edimi, özne-nesne bağıntısı içinde gerçekleşen bir edim olduğundan, bilme öznelliğin açığa vurumu değil, öznenin nesnelliği tasarımıdır. Bu bakımdan bilme konusunu kendisi dışında bir nesne olarak tasarlayan edimdir. Düşünme ise, öznelliğin dışa vurumu olarak nesnelliğin tasarımı değil, öznelliğin bildirimidir. Bu nedenle düşüncenin geçerliliği ancak diğer öznelliklerin dolayımıyla edinilir. Bu ayrımdan hareketle yeniden felsefe tarihine yöneldiğimizde, eğer felsefe tarihini özneye dışsal bir nesne konumuna indirgeyecek bir bilme edimiyle iş görülürse, nesnel bilgi iddiasını içeren bir meşguliyet ortaya konulacaktır ve bunun sonucunda "geçerli", doğru bilgiye sahip olma iddiasının baskıcılığı açığa çıkacaktır. Oysa, kendisi bir düşünme edimleri alanı olan felsefe tarihi, düşünmenin alanı yapılırsa, felsefe tarihiyle ilişki gerçekte farklı bakış açılarıyla "karşılaşma" olacaktır. Deleuze'ün felsefe tarihiyle ilişkisini bu nedenle Sellars "iki düşünen zihin arasındaki yaratıcı bir karşılaşma" olarak tanımlıyor (2007:556).

İki zihin arasındaki yaratıcı karşılaşma, bir filozofun bakış açısıyla karşılaşan başka bir bakış açısının söz konusu olduğu anlamına gelir, onun bakış açısına yerleşme değil. Kendi bakış açısını Spinoza'da görmek değil, Spinoza'nın bakış açısıyla karşılaşmak demektir bu. Bu karşılaşmadan beklenen diğerinin farkını "fark etme"dir. "Hiçbir şey bir başkasıyla aynı bakış açısına yerleşemez – yoksa aynı olurlardı ve onlara 'başka' diye hitap etmemize asla gerek kalmazdı." Yaratıcı karşılaşma, diğerinin bakış açısını, kavramını, kendi kavramın ilan etme değilse, öncelikle diğerinin farkının kabulüyle başlayan ve kendi farkını bu kabulden hareketle ortaya koyan bir karşılaşmadır. Deleuze'ün *Felsefe Dersleri*'nde filozofların taşıdığı "yenilik"i göstermeyi amaçladığını biliyoruz; onun amacı bir filozofun ne yaptığını göstermektir. Böylece aslında düşünmenin örneklerini ortaya koymayı amaçlar bu dersler. Kimi zaman "aklıbaşında" filozoftur konusu kimi zaman da Leibniz gibi *pathos*'un filozofudur. Ancak her koşul-

da filozofu gösteren anlatımlardır. Deleuze'ün bu derslerde filozoflarla karşılaşması, onların biricikliğini fark eden filozof olması anlamında bir karşılaşmadır. Bu anlamda aslında bir "reproduction"dur filozofu resmetmek. "Mesele 'fark-etmek' denmesi gereken bir uğraşı üzerine kuruludur: yeni olmak 'fark-etmek' demektir ve bundan başka hiçbir anlamı da yoktur. Öncelikle her tözün her şeye illa ki farklı 'bakış açılarına' sahip olmak zorunluluğunda olduğunu kabul ederiz, ardından bu bakış açılarını bütün o başka gözlerden kaydederiz." O halde felsefe tarihiyle ilişkimiz bir sinema etkinliği gibidir, bakış açılarını kaydeden film gibi. Bu monadolojidir demişti Ulus Baker, her biri kendi bakış açısından "olayı" algılayan dinamik öznelerin temsillerini bir "ifade biçimi" aracılığıyla dile getirmek. Tıpkı Deleuze için felsefe tarihini okumanın müzikal bir performans olması, besteci ve piyanist arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki olması gibi,[3] Ulus Baker için de video sanatıydı: Filozofun bakış açısını kaydetme.

Bu karşılaşmadan ya da bakış açısının farkını fark etme ediminden yansız bir "anlatma" anlaşılmamalı. Bakış açısını fark eden ya da kaydeden bir bakış olduğuna göre, bir bakış açsından görülen bir diğer bakış açısıdır kaydedilen. Tam bu noktada sanki Leibniz'in penceresiz, birbirine kapalı monadlarına bir pencere açılmış gibidir. Ancak burada diğerini algılama onu "görme" değildir, "çünkü onu ancak dille, o belirsiz anlamayla, hissetmeyle algılıyoruz." O halde diğerini algılamak aslında bir ifadeyi, dili dinlemek, okumaktır. Dilin, kavramın, kavrayışın ifadesinin, bireysel bir varlığın tümeli temsilinin algısının kendisi yaratıcı bir edimdir. Bu edim, Locke'un dil kuramında olduğu gibi temsilin konusuna uygunluğunu, dolayısıyla nesnelliğini seçen bir edim değil, temsilin evrenin bireysel bir tasarımı, yansıması olduğunu fark edecek şekilde öznelliği seçen bir edimdir.

Leibniz, Descartesçı öznelliği bireyselleştirerek, düşünmeyi geometrik düzen içine yerleştirme edimi olmaktan kurtarmış ve tikellikler kuramıyla, bireysel varoluşu maddeden hareketle değil, güç ve enerjiden hareketle tanımlayan metafiziğiyle hem hareketi ama hem de düşünmeyi açıklamıştı. Leibniz'den önce modern felsefe bilginin tüm dallarına aynı ilkeyi uygulayarak "kesin" bilgiye ulaşmak istiyorlardı; Leibniz ise bütün farklı bakış açılarını hesaba katan bir sistem yaratma amacındaydı. Ona göre tüm edimsel varoluşların, varolmak için yeterli bir sebebi vardır ve bu edimsel varlıkların yeter-sebepleri bir bütün olarak kozmosun düzenini oluştururlar. O halde logos, tek, değişmez, bütüncül bir özün ifadesi değil, diferansiyeldir; bireysel tözler çokluğunun farklarının ifadesinin sembolik birliğidir.

Etkin, dinamik, bireysel bir güç merkezi olan töz kuramıyla Leibniz düşünmeyi geometrik yöntemin düzenleyici etkinliğine indirgemekten çıkarmış, düşünmeyi kendi öznelliğinde tümeli "temsil" etme edimi olarak tanımlamıştı.

3 Bkz. Sellars, 2007: 556-557.

Bireysel tözün gücü artık Descartes'ta olduğu gibi mekanik bir kuvvet değil, Bir anlamda Aristotelesçi *dynamics*, enerji olarak tanımlandığında, hareket mekanik bir basınç-çarpma ilişkisinde değil, tözün yöneliminde açıklanacaktır. Bir istek öznesi olarak tözün enerjisi, isteğin yönelimini gerçekleştirme gücüdür. Böylece Leibniz, özü eylem olan bir töz anlayışıyla, "fark" ve tikellikler kuramıyla düşünme ve eyleme arasındaki ilişkiyi kurmuştur. Monad, isteyen ve algılayan, tasarımlayandır; tasarım, algı onun isteğidir ve süreklidir. Bu süreklilik, algının tam-algı olma isteğinde açığa çıkar ve bu nedenle monadın temsili onun isteği uyarınca aynı kalmaz, değişir ve tam algıya yönelir. Evrene farklı bakış açılarının her biri için, her bir monad için geçerli olan bu durum, akılsallığın ancak bu "fark"ların ifadelerinin bütünlüğünde tesis edilebileceğini gösterir. "Bu bakış açıları bireyden bireye değiştiği gibi, aynı bireyde de sürekli değişim içindedir ve dünyada güzel olan her şey bunun dahilindedir..." Leibniz'in *Monadoloji*'de güç kavramına verdiği özel içerikten dolayı böyledir. Tözün enerjisi, süreklilik kavramı ile birlikte tanımlandığında, onun eylemi hem tüm bir geçmişi içeren ama geleceğe yönelen bir harekettir, çünkü enerji kendisinde mümkün geleceği de içeren etkinliktir.[4] Olumsallığın, mümkün olanın içerildiği bu etkinlik içinde değişme aslında hareketin aslıdır.

Leibniz'in evreni bir aynılıklar kümesi olarak değil bir farklılıklar sahnesi olarak tanımlaması ve logos'u, bu farklılıkların evreni kendi bireyselliklerinde temsil etme gücünün kaynağında, yeter-sebep ilkesinden hareketle kavraması, modern felsefi sorgulamanın varolmak ve birey olmak arasındaki bağıntıyı araştırma serüvenindeki en yaratıcı düşünme etkinliklerinden biriyle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Varlığı bireyselliği aşan ruhta değil, bireyselleşmiş ruhta gören bu kavrayışın düşünmeyi, hakikate "nazar" atma olarak tanımlaması, yalnızca modern felsefenin tikel-tümel gerilimini tikellikler kuramıyla çözme çabasına işaret etmez, aynı zamanda öznelliğin, tümüyle bireysel bir öznelliğin merkeze alınmasının yaratacağı "fark"a işaret eder. Bu fark, Leibniz'in evrensel akılsallığı çoklu bireysel "yansıtma", temsiller aracılığıyla ortaya koymasından kaynaklanır. Akılsallık evrene, evrenin dışından bakan evrensel bir öznenin düşünme ediminde değil, evrenin içinde tikel bir pozisyona sahip bireysel düşünme edimlerinin aynı evreni düşünme güçlerinde kavramak, evrenselliği düşünmenin yöneliminde aramak demektir.

Her bir monadın evreni kendi bakış açıdan algılaması esasında "belli" bir pozisyondan algılamadır ki evrenin bütünlüğünün "yanlı" bir temsilini ortaya koyar. Bu yanlılıktan kurtulmak, evreni herhangi bir belli konum dışından kavramak mümkün müdür? Bakışlar çokluğuyla dolu bir evrende bu çokluk olduğu sürece bakış açısının gerçekleştiği konumun olması da zorunludur; çünkü varoluşun konumlandırılması varoluşlar dışı bir gerçeklik olarak mekândan ha-

4 Bkz. Bréhier, 1968: 225-226.

reketle yapılamaz, böyle bir mekân yoktur. Mekân cisimlerin birbirine göre konumlarından başka bir şey değildir. O halde her koşulda evrene "belli" bir bakış açısından atılan nazarlarda yakalanacaktır akılsallık. Bu sınırsızın sınırlıdaki temsili, yansımasında kavranılacak bir akılsallıktan bahsedildiği anlamına gelir. Bu tekbiçimlilik içinde tanımlanan bir parça-bütün ilişkisi değildir; farklılıklar çokluğu içinde tikelin bütünün parçası olması, onun algısının da bütün algının parçası olması anlamına gelmez. Her bir tikel varoluş diğeriyle aynılık içinde kavranılamayacak bir farklılık taşıyıcısıysa, bireysel bakış açısı farkın bütünsel algısından başka bir şey değildir. Düşünülmüş algı, tam-algının hakikati de buradadır. Leibniz'e göre algılananın algılayan üzerine bıraktığı izlenimden farklı olarak tam-algı algılanmış olanın tasarlanmasıdır. Bu bakımdan bu tasarım, aslında algının fark edilmesi, ayırt edilmesi anlamında düşünülmüş algıdır. Ona göre "bizdeki farkındalıklar, yani bilinçli algılar her zaman globaldirler. Farkında, ayırdında olduğumuz her şey hep bir bütün halindedir, bütünlüktür. Bilinçli algıyla yakaladığımız her şey göreli bütünlüklerdir" (Deleuze, 2007:94). Bu görelilik diğer bütünlük algısına göre olmasından kaynaklanan bir göreliliktir; yoksa bütünlük algısının, logosun görelilik taşıdığı anlamına gelmez. Görecilikten kurtulmayı sağlayan şey, göreli bütünlükler arasındaki uyumdur; uyum aynı hakikatin algılanmasından, düşünülenin aynı olmasından kaynaklanır, düşüncelerin aynılaşmasından değil. "Leibniz bize basitçe 'bütün nitelikleriyle, sıfatlarıyla' tanımlanmamış bir şeyin pek tanımlanmış sayılamayacağını söylemek istiyor. Mesela Descartes'a karşı çıkarken onun 'salt düşünen' bir Cogito'dan bahsetmesini eleştiriyor – diyor ki, ama her düşünme aynı zamanda (bu Cogito, yani düşünmenin kendisi bile olsa) 'bir şeyi düşünmedir'. Yani içeriği olmayan düşünceler, hisler, duygular ve duyular yoktur. Ve işte bu içeriklerin toplamı varlığın zenginliğidir. Bir kavrama bir içerik kazandırmak bir yaratımdır – yepyeni bir şeydir. Tıpkı bir resmi hayalde görmek ile onu bir imaj haline getirmek arasındaki geçiş gibi. Hayalimde, rüyalarımda inanılmaz güzellikte şeyler görürüm, ama gelin görün ki onları resim haline dönüştüremem." Bu, uzlaşmadan, bakış açıları arasında bir bağıntıdan bahsedilmediği, düşünülen şeyin müşterekliğinden kaynaklanan bir "uyum"dan, bağlanmadan bahsedildiği anlamına gelir.

Monadoloji bize, düşünmenin içeriğinde, konusunda yakalanacak bir uyumun taşıyacağı bütünlüklülüğü anlatır. Bu bakımdan farklı "ilgi"ler ve düşünceler arası bir "toplanma", anlaşmadan değil, ilgi ortaklığından kaynaklanacak bir "uyum"un, aslında evrenin aynılıktan hareketle değil, farklılıktan hareketle tanımlandığında mümkün olduğunu anlatır. Bu nedenle videoların çokluğu bir uyumsuzluğun ya da parçalanmış logosun ifadesi olmayacak, tersine videoların çoğalması ortak bir akılsallığın tesisinin dayanağı olacaktır.

Ulus Baker'in "sinemayı ya da felsefeyi bir 'aynılıklar' kümesi olarak algılamak son derecede yanlıştır" ifadesinin anlamı da buradadır. Farklılık düşün-

menin kendisidir. Onun açık uçlu sorular peşinde koştuğunu biliyoruz. Tıpkı Leibniz gibi *pathos*'un düşünürü olduğunu. Onun *pathos*'u yine tıpkı Leibniz gibi pratik sorunlarla yola çıkmasından görülür. Çeşitliliğe bakarken, farkı ifade ederken, bu farkı dile getirecek kavramı "keşfederken" Ulus Baker, düşünmede ısrar ediyordu. Bu düşünmeden "sistemli bir bütünlük" algılanmadığı itirazına karşı hemen söyleyelim, bütünlük algının kendisindedir, düşünmenin dayanağı, temelidir, sonucu değil. Kendi ifadesiyle: "Açık sorular ise, ilk bakışta hiçbir zaman cevap bulmuyor, sürekli çelişkilere düşüyor gibi görünseler bile, hissedilebileceği gibi, bize daha az şey öğretiyor değiller. Birbirlerinden çok farklı türden şeyler, varlıklar ve fikirler, kendilerini homojenleşmeye kolayca terk etmeyen sezgiler, indirgenemez tekillikler, öznel çıkış noktaları, sürekli olarak birbirleriyle kavuşup çözülen, birbirlerini dürtüp duran, savuran çoğulluklar halinde, açık uçlu bir sistem fikrine doğru iteliyorlar bizi..."

KAYNAKÇA

Baker, Ulus (2008) " Leibnizci Bir Sinema", www.korotonomedya.net

Bréhier, E. (1968) *Histoire de la Philosophie*, PUF, Paris.

Deleuze, J. (1990) *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam, İstanbul.

Deleuze, J. (2007) *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı, İstanbul.

Deleuze, J. - F. Guattari (1992) *Felsefe Nedir?*, YKY, İstanbul.

Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton UP, Princeton.

Sellars, J. (2007) "Gilles Deleuze and the History of Philosophy", *British Journal of Philosophy*, 15(3): 551-560.

"Neyin feryadı" yahut "dertli kaval": Hikâyeler, sırlar ve mâdunlar

*Necmi Erdoğan**

Ulus Baker, müzikle ilgili bir yazısında şöyle diyor:

> Demek ki her müzik bir tekilliktir. Duygulara öykünmez, onları dosdoğru yaşar, hissettirir, yaşatır... Zaten müzik yaşamıyor ise hiçbir yerde değildir... Çalınmayan müzik nereye gidiyor? Havada mı kayboluyor yoksa içimizde mi 'kalıyor'?..... 'Çocuğun ağlayışı' [olarak müzik]... Burada 'çocuk' genel, ama 'ağlayışı' özeldir. Bu ne anlama gelebilir? Bir çocuk var ve varoluşun genel ağlayışının içinde, ona katılıyor ve yalnızca bir örnek oluşturuyor... Başka bir deyişle – bütün ağlamalar tek bir ağlamanın parçasıdırlar, kah orada bir çocuk, kah burada bir kadın, kah burada.. ben .. ağlıyorum.. gibisinden...[1]

Ulus Baker, başka özelliklerinin yanı sıra, bir hikâye anlatıcısı, bir hikâyeseverdi de. Ayrıca, bir vakitler "Doğu"da "kıssalarla düşünmenin" içkinlik açısından anlamına işaret etmişti. Ben bu kısa denemede, bir kısmı doğrudan müziğin hakikatini-hakikatin müziğini anlatan bir küme kıssayı-hikâyeyi yeniden aktaracağım. Tek bir "ağlamanın" parçası, ama her biri de bir tekillik olan (kah orada hizmetkâr, kah burada katibin karısı, kah şurada Keloğlan) ağlamaların hikâyeleri. Bu hikâyelerdeki müziğin ve bu hikâyelerin kendi müzikalitelerinin "yaşadığı, hissettiği, yaşattığı" mâduniyet duygularından söz edeceğim. Bu hikâyeleri, bağlamından saptırarak da olsa, Ulus Baker'in yukarıdaki sorusuyla da ilişkilendirmek mümkün. Görüleceği üzere, söylen(e)meyen söz ne içimizde kalıyor, ne havada kayboluyor; müzik olarak ve müzikal bir hikâye akışıyla geri dönüyor. Nesnelere içkin bir müzik-ses olarak. Mistik bir şekilde konuşan nesneler –feryat eden ney, dertlenen kaval, sabredemeyip çatlayan taş– mâdu-

(*) ODTÜ, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

1 Bkz. "Müzik Üstüne", http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,184,0,0,1,0.

niyetin müzikalitesini dile dökÜyor. Ve kendileri de birer "arzu imgesi", birer "gündüz düşü" olarak karşımıza çıkıyorlar.

Bu girizgâhtan sonra, "raviyanı ahbar, nakilanı asar ve muhaddisanı ruzigar şöyle rivayet ederler ki..."

* * *

> Bir vezirin iki hizmetkârı varmış. Vezir, hizmetkârlarından birini [bilmediğimiz veya aktarılmayan bir nedenle, N.E.] öldürür ve cesedini bir kuyuya atar. Bunu bilen diğer hizmetkârına da kimseye söylememesini emreder. Hizmetkâr bu sırrı saklar ama sonunda çaresizlik içinde gidip başka bir kuyunun içine haykırır. Bu kuyunun dibinde saz biter; yörenin müzisyenleri de bu sazları müzik aleti yapmak için kullanırlar. Onlar bu aletleri çaldıkça, sazlar bu sırrı 'gammazlarlar'. Sonunda da, ceset atıldığı kuyudan çıkarılır.

Bu hikâyeyi bize –muhtemelen özetleyerek– aktaran Stokes (1996: 49-50), Kastamonulu bir yerel folklorcudan dinlediği bu hikâyenin –tartışmalı bir konu olduğunu bildiğimiz– Islâm'da müzik yasağının nedenini açıklamak için anlatıldığını söylüyor. Burada suç, iktidarın telaffuz edilmemesi gereken hakikatini telaffuz ederek yasayı kasıtsız da olsa ihlal etmek ve sazlığın gammazlık etmesi, müzik yasağının nedeni olarak koyuluyor. Hikâye Stokes'u şaşırtmıştır. Çünkü, ona göre, bu hikâye müziğin günah olmasının nedenini anlatmak yerine, tam tersini, "müziği zorunlu kılan ahlâki buyruğu" dillendiren bir hikâye olarak da düşünülebilir. Hikâyenin temel motifinin başka versiyonları bağlamında müzik sorununa tekrar dönecek olmakla birlikte, hikâyenin anlatıcısının perspektifinin "ortodoks" Islâm'ın perspektifi olmadığını ve olamayacağını kaydedelim. Zira biz yasanın "evrenselleşmiş suç" olduğunu düşünsek bile, hiçbir dünyevi veya tanrısal yasa-k kendini suçtan veya kendi günahından kaynaklanıyor gibi gösteremez. Hikâyede, "ortodoksi"nin otoritatif söyleminin "halk Islâm'ındaki" izlerini bulmak mümkünse de, ikincisinin çelişkili ve muğlaklığının işaretlerini de bulmak mümkün. Bu bakıma, sırrı ifşa ile gammazlık arasındaki semantik mesafeye dikkat etmek gerek. Hatta anlatıcının derdinin müzik yasağını veya muktedir olanın suçunu örtbas etmeyi haklılaştırmadan çok, gammazlığa karşı ahlâki bir tavır alma olması da mümkün. Bu ahlâki tavır, hikâyenin ilk bakıştaki semantiğinin tam tersine, popüler siyasal kültürel gelenekte de yer bulduğu üzere, muktedir olana veya "yasa koyucuya" kimseyi "gammazlamamayı" da içerebilir.

Yasanın "dayanamayarak", "elde olmadan" ihlal edilmesi, yasanın kendi ihlalini, muktedir olan vezirin işlediği cinayet suçunu açığa çıkarır. İkinci hizmetkâra konulan konuşma yasağı diğer hizmetkârın hayatına mal olan şiddeti örtme girişimidir. Dolayısıyla burada iki şiddet eylemiyle karşı karşıyayız: Öldürme ve konuşmayı yasaklama. İkincisi yasanın hükmünü kayıt altına alır; önceki şiddetin gizlenmesini dayattığı ölçüde onu tekrar eden, "yasa koruyu-

cu" bir şiddettir. Fakat bu iki şiddet de bir başka, kökensel veya baş şiddetin türevidir; yani bu iki şiddetin dayandıkları ve topluluğun gövdesine yeniden kazıdıkları, vezir ile hizmetkârlar arasındaki tahakküm ve tâbiyet ilişkisinin kuruluşunun. Hikâye bize efendi-köle ilişkisinin kurulduğu bu ilk şiddeti, vezirin birbirini takip eden iki şiddetini mümkün kılan "Yasanın yasasını" anlatmaz. Burada "mâdun bilinci"nin, "folklorik felsefe"nin sınırıyla karşılaşırız. İkinci hizmetkârın ihlalinin "devrimci" veya "yıkıcı" bir ihlal olmaması da hikâye ile onun tarif ettiği karakter arasındaki ortaklığa işaret eder gibidir.

Hikâyedeki iki mâdun figürden biri çoktan kaybolmuştur ve ancak bir ceset olarak geri döner. Diğerinin ise yapabileceği hiçbir şey yoktur ve çaresizlik içinde, popüler dildeki deyişle, "derdini dağa taşa anlatır". Mâdunun ebediyen susturulmuş sesinin kendisi geri gelmezse de, hakikati, fantazmik bir şekilde, konuşan sazlık sayesinde dile gelir. Dolayısıyla mâdun konuşur ama başka bir bedene bürünmüş bir heyula olarak, bir nesnenin müzikal diliyle. Sessizliğe mahkûm edilmiş olanın sesi, duymaktan ne kadar kaçınılsa da, vaktiyle Ulus Baker'in de kafa yorduğu M. Serres'in deyişiyle iletişimi bozan ve fakat iletişim sisteminden bütünüyle atılamayacak olan bir "parazit", bir "cızırtı" olarak yankılanıp durur.

* * *

Yukarıdakine benzer, ama karakterleri bambaşka olan bir hikâyeyi A. Doğan Özeke'nin hatıralarında (2000: 59) buluruz. Bir Mevlevi ve neyzen olan Özeke, 1960'lar İstanbul'unda, arkadaşlarıyla beraber "tekke" adını verdikleri küçük bir kahveye gidip gelir ve orada ney çalarken, aynı kahveye devam eden ve çoğu Siirtli olan "yobaz" hamalların bir çalgı olarak neye şu hikâyeyle karşı çıktıklarını anlatıyor:

> Hazreti Muhammed sırr-ı ilahiyi, (Hazreti) Ali'ye söyleyince, hazret bu sır yükünü kaldıramayıp bir kuyuya ifşa edesiymiş. Kuyu sırrı taşıyamayıp civarında yetişen kamışlara aktarasıymış. Ol kamışlar dile gelüben, her yel esişte 'Hu' deyip sırrı ifşa çalışasıymışlar. İşte ol sebepten neyle, oyun havası moyun havası çalmak, öbür sazlarla oyun havası çalmaktan daha günahmış. Ama ilahi milahi çalınırsa eh!.. Neyin bir deliği noksan olduğundan Allah pek günah yazmazmış.

Önceki ile bu hikâye arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üstünde durmayacağım. Asıl ilgi çekici olan, Siirtli hamalların müzik yasağını açıklamak için başvurdukları bu hikâyenin tasavvuf geleneğinde neyin "ilahi sırlara tercüman olan" bir kamış parçası olarak anlamlandırılmasında da başvurulan bir hikâye olması. Bir Mevlevi olarak Özeke'nin bunu "Midas mitini Hazreti Ali'ye adapte ediverme" olarak düşünerek tiye alması da kayda değer. Zira Schimmel'in (2001a: 14; 2001b: 334-35) gösterdiği üzere, bu hikâyenin tasavvuf geleneğindeki kaynakları Senai ve Attar'ın eserlerine kadar uzanıyor ve bizzat Mevla-

na'nın düşüncesinde neyin anlamlandırılmasına da ilham kaynağı oluşturuyor. Hikâyenin sufiler arasında anlatılan ve yukarıda aktarılandan kısmen farklı çeşitli rivayetleri vardır. Bunlardan birinde, Hz. Ali, peygamberin miraçta edindiği ve kimseye anlatmaması şartıyla kendisine aktardığı ilâhî sırların ağırlığını taşıyamaz ve bir kuyuya anlatır; kuyu bu sırlarla coşup taşar; kuyunun etrafında boy veren kamışları kesen bir çoban kendine bir ney yapar. Günün birinde Hz. Muhammed çobanın kamışının Hz. Ali'ye aktardığı sırları anlattığını duyar ve Hz. Ali'yi çağırıp sorar; o da sırrı kalbine sığdıramayıp bir kuyuya söylemek zorunda kaldığını söyler. Bir başkasında Hz. Ali bu sırları bir göle ifşa eder...[2]

Mevlana'nın *Mesnevi*'si bu kıssaya telmihle başlar: "Dinle neyden çün hikâyet etmede, ayrılıklardan şikâyet etmede." Hoca Neş'et, Molla Cami'nin Şerh-i Dû Beyt'inin çevirisi olan Nay-name'de (2007: 40-1) sufi terminolojisinde neyin karşılığını açıklarken, "nay"ın Farsça'da olumsuzluk bildirdiğini ve "yok" anlamına geldiğini, "fena erbabı"na "kendi varlıklarından bütünüyle yok oldukları için nay" dendiğini belirtir. Onlar da neyin içi gibi kendi içlerini boşaltmışlar, nefsin heveslerini yok etmişlerdir... Böylece ney insan-ı kamil ile özdeşleşir. Vatanı olan kamışlıktan ayrılmış, içi boşaltılmış ve vücudunda göz göz yaralar açılmış olan ney, insanla aynı derdi, aynı gurbeti paylaşır. Vuslat ateşiyle yanıp inleyen neyin feryadı esrarından uzak değildir... Yeni Platonculuktan etkilendiği söylenen vahdet-i vücud görüşleriyle kaynaşan benzer inançlar "Benim adım dertli dolap / Suyum akar yalap yalap / Böyle emreylemiş çalap / Derdim vardır inilerim" diyen Yunus Emre'de ve "Ey benim sarı tamburam / Sen niçin inilersin? / İçim oyuk, derdim büyük / Ben onun için inilerim" diyen Pir Sultan Abdal'da da karşımıza çıkar (Uludağ, 2005: 243-4).

Schimmel'in (2001a; 2001b) Ritter'e de atıfla vurguladığı üzere, kamış hikâyesi kral Midas'ın hikâyesinin bir uyarlamasıdır. Apollon ile Pan arasındaki çalgı çalma yarışmasında yargıç olan Midas, galibiyeti Apollon'un lirine değil, Pan'ın oynak ve hoş havalar çalan kavalına (pan-pipe) layık görür; Apollon, Midas'ın duymaktan yoksun kulaklarını eşek kulağına çevirir; Midas kulaklarını gizlese de, onun saçlarını kesen berber görür ve Midas'a sırrını kimseye söylemeyeceğine yemin eder; ama sonunda sazlar arasında bir çukur kazarak sırrı bu çukura fısıldar ve zamanla burada yetişen sazlar yel estikçe sırrı ifşa eder. Midas mitinin, Büyük İskender hakkında anlatılan versiyonları da vardır; İskender'e İslâm geleneğinde "Zülkarneyn" adı verilmesi de bu yüzdendir. Ayrıca da, İrlanda'dan Fas'a, Portekiz'den Hindistan'a kadar dünyanın çeşitli yerlerindeki folk anlatı geleneklerinde de çok çeşitli varyantları ile karşılaşırız (Crooke, 1911).

2 İslâm'ın psikanalizine girişen Benslama (2004: 303-11), bu hikâyenin versiyonlarından birini ele alarak, bunu "kitlenin libidinal oluşum sırrı", "etrafında topluluğun kurulduğu kökensel bastırılmışın sesi" olarak rivayet ekseninde tartışır ve Sünnilik ile Şia arasındaki bölünmeye bağlar. Hikâyeyi cemaatin –biraraya getiren ve bölen– kökensel miti olarak "okuma"nın anlamının tartışılır olduğunu not düşmekle yetinelim.

E. Bloch da (1995: 1058-60), müziğin kökenini tartışırken Midas mitinde bahsi geçen Pan'ın hikâyesine başvurur. Hermes'in oğlu ve sürülerin ve çobanların koruyucusu olan, keçi boynuzlu ve keçi ayaklı, "çirkin" Pan, Syrinks adlı periye aşık olur; Pan'dan kaçan Syrinks, yolunu bir ırmağın kestiğini görünce dalgalara kendisini dönüştürmeleri için yalvarır ve tam Pan onu yakaladığı sırada elinde sazlar kalır; sevdiğini kaybettiği için üzülen Pan rüzgârın esişiyle sazlardan çıkan sesleri duyar ve kestiği sazlarla kendine bir kaval yapar; peri bir ses olarak elinde kalır ve kavalın çıkardığı sesler Pan'a teselli verir. Bloch'a göre, "şarkı söylemedeki çağrıyı duymaktan kaçınmak mümkün değildir". Bu çağrı bir ağlama, insan çığlığı olarak başlamıştır. (Ulus Baker de müziği tartışırken, ağlamadan, bir çocuğun ağlayışından söz ediyor.) Bloch için, gürültülü ve korkutucu bir kültik değer taşıyan müzik aletlerine göre farklı bir toplumsal sınıftan gelen çoban veya pan kavalı "sesli bir arzu düşü" olarak müziğin doğum yeridir. "Kayıp olana yapılan bir çağrı"yı, hasreti dillendirir: "Kaval çalma gözden kaybolmuş olanın orada bulunmasıdır; sınırın ötesine geçmiş olan bu ağıtta tekrar yakalanır, bu tesellide zapt edilir. Gözden kaybolmuş olan su perisi ses olarak geride kalmıştır..." Boşluktan bir esintiyle gelen ve yankıladığı boşlukta kalan bir ses. Bloch'un sözünü ettiği bu ses tasavvuftaki neyin feryadından hiç de uzak sayılmaz.

Öte yandan, yukarıdaki vezir ve hizmetkârları hikâyesinde de, Bloch'un "hem kaybolmuş, hem henüz kaybolmamış olan" diye tarif ettiği şeyi bulmak mümkün. "Resim gibi bir yere yapışıp kalmayan, rüzgârla sürüklenen" sesin "eksik olan şeyi dillendirmesinin" örneklerini "arzu imgeleri" ile dolu olan Türk folk anlatı geleneğinde de görürüz.

* * *

Tasavvuf geleneğinde neye atfedilen ses ve konuşma, folk anlatı geleneğinde kavala atfedilir. Elbette ki, iki gelenek arasında –burada giremeyeceğimiz kadar karmaşık ve yakın– bir söylemlerarası ilişki vardır. Bu açıdan, Yunus Emre'nin "dertli dolap"ı ile aşağıda değineceğimiz "dertli kaval" akraba sayılabilirler. Ancak, tasavvuftaki ilahi hakikati dillendiren feryadın yerini burada mâdun ile hemhal olan kavalın derdi alır. Yani folk anlatı geleneği bu motifi yeniden telaffuz ederken, "dünyevi" bir bağlama yerleştirir; çoğu durumda da muktedir ile mâdun arasındaki ilişkinin sırrının ifşası, ilahi sırrın ifşasının yerini alır.

Konuşan nesneler, dünya masallarının morfolojik olarak sınıflandırıldığı Thompson motif endeksine bakılırsa,[3] konuşan ağaç, yeryüzü, dağ, orman, kafatası, çayır, yatak vb. yüzlerce biçim alır. Bunlar, Bloch'un (2007: 432) "arzu aletleri" adını verdiği, masalların muktedir olan karşısında zayıfa amade olan iyi şeyleri (ki Türk masallarında bunların zengin bir envanteri bulunabilir) ile akraba sayılabilirler.

3 Endeks için bkz. http://www.talesunlimited.com.

Başka masallarında (sözgelimi Bloch'un da Avrupa'dan bir varyantına değindiği "Tık Sopam"da) zengin bir taktikler repertuarını ve "arzu aletlerini" işe koşan Keloğlan, Boratav'ın (2001: 83-6) derlediği "Kayıkçı Keloğlan" masalında anlata geldiğimiz hikâyenin kendine uyarlanmış bir versiyonu ile karşımıza çıkar: Bir oğlu, bir kızı olan padişahın sarayında kayıkçı olan Keloğlan, babasının tuttuğu hocalardan eğitim almak değil, eğlenmek isteyen şehzadenin tehdidiyle onun kılığına girip, onun yerine derslere girmeye başlar; bu arada da padişahın kızına aşık olur. Keloğlan, içindeki iki derdi kayığıyla gidip geldiği göldeki sazlar, kuğular, sularla paylaşır: "Çek çek çekirdek / Çekirdeğin içi yok / Keloğlanın suçu yok / Padişahın nesi var / Türlü türlü fesi var / At oynatan oğlu var / İnci dizen kızı var..." Dersler bitip de şehzadenin yabancı bilginlerin karşısına çıkacağı anlaşılınca, şehzade Keloğlan'a ortadan kaybolmasını söyler; her şey meydana çıkınca padişahın kellesini uçurmasından korkan Keloğlan da evine kaçıp saklanır. Oğlundan gerçeği öğrenen padişah sınav sorununu nasıl halledeceğini bilemez. Sabah kayıkları hazırlatıp sarayından şehir tarafına geçerken, o sabah Keloğlan'ın gelmediğini gören ve onun yanık sesiyle söylediği şarkıyı öğrenmiş olan "sazlar sallana sallana, kuğular süzüle süzüle, sular titreye titreye" söylemeye başlarlar. Padişah Keloğlan'ı bulur; kafasını uçurmak ister ama vezirin önerisiyle sınava şehzadenin yerine sokulduktan sonra öldürtmeye karar verir. Sonunda da onu affeder ve kızıyla evlendirir.

"Konuşan Kaval"da (Tezel, 1997: 70-77) ise, padişahın üç kızının en küçüğü olan Dal –babasının ancak rüyasına giren bir balığın hatırlatmasıyla aldığı bir hediye olan– gümüş taşın peşinden göle düşüp kaybolur; onu kıskanan kötü kalpli ablaları ise onu kurtarmaya bile yeltenmezler. Dal'ın suya düştüğü yerde oluşan dalgacıkların vurduğu kıyıda bir kavak ağacı biter ve günün birinde sarayın çobanı o ağaçtan kestiği dalla kendine bir kaval yapar. Bu kaval da çoban üfledikçe insan gibi ses çıkararak, "ben küçük Dal'ım" der. Dal, gümüş taşın sihri sayesinde boğulmaktan kurtulup kavak ağacı şekline girmiştir. Sonunda padişah kavalın sesini duyar; kaval elinden düşüp iki parça olunca da Dal karşısında beliriverir. Gerçeği öğrenince yüzlerine kaval parçalarını fırlattığı büyük kızları bir anda çirkinleşir ve sarayı terk etmekten başka çare bulamazlar.

"Umut ilkesi"yle iş gören ve "kültürel artığın" bir parçası olan bu masallar, küçük, kenarda, zayıf ile büyük, merkezde, güçlü olan arasındaki hiyerarşinin tersine çevrilmesini sağlayan "arzu aletleri"nin veya taktiklerin kullanılamadığı koşullarda kendini gösteren "arzu imgeleri"dirler. Bu nitelikleriyle de, "eksiği gidermek" veya "gerçek çelişkileri hayalî olarak çözmek"ten öte, Deleuze'ün kastettiği anlamda bir fabrika gibi arzuyu üreten imgelerdir. Konuşan nesnelerin sesi, sırrı ifşa ederek, geçmişin tamamlanmamış bir süreç olmasına işaret eder ve "henüz bilincine varılmamış" olanın ipuçlarını verir.

* * *

Yukarıdaki örneklerin yanı sıra, Eflatun Cem Güney'in Aşık Mesleki'den dinleyerek derlediği (ve muhtemelen edebi olarak süslediği ve yer yer de "ideolojik" olarak "güzelleştirdiği) "Dertli Kaval" hikâyesini (Sivas rivayeti) de bu çerçevede düşünebiliriz:[4]

Arkasını padişaha dayamış, ayaklarını istediği gibi uzatan, boynunu her yana çevirip burnunu her deliğe sokan bir Yozgat beyi olan Çapanoğlu'nun bir garip çobanın oğlu olan Necip adlı bir sır katibi, onun da Maviş adında çok sevdiği, güzel bir karısı vardır. Maviş, Çapanoğlu'nun sonradan niteleyeceği gibi, "bayırın Avşarı"dır, "yalağına kimsenin kaşığını sokmak istemeyeceği" bir baldırıçıplaktır. Padişaha baş kaldırdıkları için başları ezilmiş olan Avşar illerinden olan Maviş, bu kavgada babasını kaybetmiş, sürgün edildikleri Yozgat'ta annesiyle beraber yün eğirip gergef işleyerek, "kimseye yüz suyu dökmeden" geçinip giderken Necip ile evlenmiş, hemen ardından annesini kaybedince de dünyada ondan başka tutunacak dalı kalmamıştır. "Çulsuz" Necip'in dalına konmuş garip bir kuştur o. Bir gün Çapanoğlu, Necip'i de yanına alarak Çukurova'ya uzun bir seyahate çıkar. Necip giderken, karısına kalbini ikiye böldüğünü, bir bölüğünü ona, bir bölüğünü de kavalına bıraktığını söylemiş ve "beni ararsanız birbirinizde bulun" demiştir. Maviş kasavetlendikçe Dertli Kavalla dertleşir, bir dörtlük kendisi söyler, bir dörtlük de Dertli Kaval'a söyletir. (Zaten hikâye boyunca Dertli Kaval sık sık dile gelir, her deliğinden bir ses çıkarır: "Ağlayanlar bir gün güler / Gamlanma gönül gamlanma" der.) Bu arada, Çapanoğlu'nun murat ettiği şeyi ne pahasına olursa olsun elde eden oğlu Karabey, Necip'in karısı Maviş'i görür ve ona göz koyar. Maviş, aracılık eden kocakarıya "Beyoğlu beyliğini bilsin, yoluna kul olayım... Boynumu veririm de koynumu vermem" diyerek Kara Bey'in teklifini ısrarla reddeder. Karabey, bunun üzerine, oyun oynayarak, Necip'e karısının kötü yola düştüğü yalan haberini iletir. Necip, karısının "yüzü yerde bir hatuncuk" olduğunu söyleyerek bu habere inanamasa da, Çapanoğlu'nun zorlamasıyla boş kağıdını eli titreyerek imzalar; ama imzaladığı anda da sağ yanına inme iner ve dili tutulur. Aslında kocası gitti gideli "bir güne bir gün eşikten dışarı atlamamış" olan Maviş kocasından boş kağıdı gelince "Allah büyüktür" der ve başka bir şey demez; sonra da komşusu olan ve yetim kalmış torununa çamaşıra giderek bakan Emeti Ana'nın evine sığınır. Bu arada, Karabey meçhul biri tarafından öldürülür. Bunun üzerine Yozgat'a geri dönen Çapanoğlu kimseden gerçeği öğrenemeyince oğlunu öldürenin kellesini getirene ödül vermeyi vaat eder. Çok geçmeden kösenin biri kestiği bir başla huzura çıkar; kesik baş divan odasında dile gelir ve "ben vurmadım, vuruldum; cennet köşküne kuruldum" der ve Karabey'i vuranı bir tek

4 Ayrıca bkz. Boratav (1983: 251-2).

Dertli Kaval'ın bilebileceğini söylediği anda dili dışarı düşer. Köse, Çapanoğlu'nun huzurunda "sağların dili tutulduğu için konuşsa konuşsa ölüler konuşur diye" kesip getirmiştir bu kelleyi. Dertli Kaval, iniltisi dağı taşı delen, sesine yürek dayanmayan, kavallar içinde eşi olmayan bir kavaldır. Sonunda Aydede gibi ak yüzlü bir ihtiyar çoban "yürekten yüreğe seslenen", "bazı dertsizlere dert, bazı dertlilere deva veren" bu kavalın Necip'e babasından miras kaldığını ve dilsiz kavalı ancak onun konuşturabileceğini söyler. Kaval bir kere Necip'in dudaklarına değince Necip'in dili açılacak, kuru iftiraya kurban giden bir kadın elinin ayası ile oğunca da tutmayan yerleri tutacaktır. Maviş, "bir daha o eve giremem" dese de, Emeti Ana'nın ısrarıyla Necip'i görmeye razı olur. Dertli Kaval, Necip üfleyince öyle bir ses çıkarır ki, kuşlar balıklar duyup titrer. Dili açılan Necip, her şeyi acı tatlı her şeyi dertli kavala söyletir; Maviş de yanık yüreğini döker. Elini kocasının tutmayan yerlerinde gezdirince de Necip ayaklanır ve Maviş'in elini öper. Çapanoğlu, iyileşen Necip'ten kavalı "söyletmesini ister". Dertli kaval Karabey'in Maviş'e yaptıklarını sayıp döker: "Ar namus bilmiyen muradın almaz / Kimsenin ettiği yanına kalmaz / Zalimin zulmüne hak razı olmaz / Ya masumun ahı kalır mı yerde?" döşemesini yaptıktan sonra Karabey'in vuruluşuna geçeceği sırada, Çapanoğlu Necip'ten artık Dertli Kaval'ı susturmasını ister ve kavalı onun elinden alarak yere atar. Dertli Kaval "işitilmedik bi feryat çıkararak" parçalanır. Son söz Çapanoğlu'nundur: "Artık bu Dertli Kaval her şeyi söyleyerek başımıza yeni dertler açmasın. Sır olarak kalacak şeyler de vardır dünyada! Her söz ayağa düşerse kan gövdeyi götürür".

Bu hikâyede de, konuşan kaval konuşamayan, konuşma hakkı olmayan, bütün bir ilişkiler ağı etrafında kurulmuş olduğu halde bir kenara atılmış olan, sesi ve yeri olmayan bir kadının –adına konuşmasa da– yerine konuşur. Burada da, meçhul bir kişinin işlediği cinayeti önceleyen bir başka "suç", muktedir olanın işlediği suç vardır. Oğlunun katilin kimliğini saptama arayışı, beklenmedik şekilde, bizzat onun daha önceki zulmünün sırrını ifşa eder. Burada da, kitaba önsöz yazan N. Ahmet Banoğlu'nun deyişiyle, "kuvvetin, üstünlüğün merhametsizliği" konu edilir; ama "Yasanın yasası", bey ve beyin oğlu ile sır katibi ve onun karısı arasındaki tahakküm ve tâbiyet ilişkisini kuran ilk şiddet tematize edilmez. Maviş ise, hem kocasına göre, hem bey oğluna göre mâdundur; bir nevi "çifte mâduniyet" yaşar. Ama hikâyenin örgüsü, katibin ve karısının mâduniyetinin basitçe yan yana durmadığını, üst üste bindiği ve iç içe geçtiğini de gösterir. Maviş, kadın-mâdun, hikâye boyunca ara ara konuşsa da, dilsizdir. Ama Necip de dilsiz kalır: Eli günaha "sokulmuş", elsiz kalmış; dili günaha "sokulmuş", dilsiz kalmıştır. Necip'in elsiz dilsiz konumu da erkeğin "kadın oluşu"dur (*becoming-woman*) bir bakıma. Necip Mavişleşmiştir yani. Muktedir olanın mâdunu nesneleştirmesine karşılık cevabı ise ancak bir başka nesne, konuşan kaval verecektir. Dertli Kaval, konuşamayanların tahayyülünde konuşma niteliği atfedilen bir "arzu imgesi"dir; "ütopik bir arzu gerçekleş-

mesi"dir. Geçmişi yeniden kuran ve "gelecek olan adaleti" gösteren bir arzu imgesi.

Hikâyenin kendisinden derlendiği Aşık Mesleki, Güney'e hikâyeyi tatlı yerinden kestiğini, sonunu istedikleri gibi bağlayabileceklerini söylemiş ve bunun ardından sorulan "Çapanoğlu'nu ne yapalım?" sorusuna "Ona dokunmaya gelmez. Sonra Sivas'ı başımıza yıkar" cevabını vermiştir. Hikâye anlatıcısının bu cevabı, tam da bu dokunmayı böyle bir arzu imgesine atfetmeyi doğrulamış olur. Hikâyenin sözü ile hikâye anlatıcısının sözü aynı tahayyülün birer parçasıdırlar. Dolayısıyla da, başa, muktedirin dokunulmaz haline dönmüş oluruz. Ama bu basitçe bir tekrar veya geri dönüş olmayacaktır. Aşık Mesleki'nin kendisi için de, hikâyeyi dinleyen-okuyan bizler için de.

Çapanoğlu'nun deyişiyle, sır olarak kalması gereken şeyler vardır dünyada. (Bu açıdan, onun söylemi ile Siirtli amele-mâdunların söylemi arasındaki yakınlık dikkate değer. İlginç bir nokta, bir çocuğun "kral'ın çıplak olduğunu" dillendirdiği ünlü Andersen masalını ele alan Zizek'in (1991: 11-12) öznelerarası katastrofi olmaması için bize tavsiye etmiş göründüğü şey de budur!) O yüzden kavalın kırılması gerektir. Ama muktedirin bu son şiddeti, sırrı ele veren nesneye uyguladığı şiddet, yine de nafiledir. Çünkü dertli kaval veya başka konuşan nesneler bu hikâyede değilse de, başka hikâyelerde tekrar zuhur edecek, tekrar dile gelecektir.

* * *

Wong Kar-wai'nin "*In the Mood for Love*" (Aşk Zamanı, 2000) adlı çarpıcı filminde, kocasıyla kendi karısının ilişki içinde olduğunu keşfettiği Chan ile "imkânsız bir aşk" yaşayan Chow, filmin bir yerinde, eski zamanlarda insanların paylaşmak istemedikleri bir sırları olduğunda bir dağa çıkıp, buldukları bir ağaçta oydukları deliğe sırlarını fısıldadıklarını ve sonra da deliği çamurla kapattıklarını, böylece de sırrın sonsuza kadar o delikte kaldığını söyler. Nitekim film, sevdiği kadından ayrı düşen Chow'un yıkık bir tapınağın duvarındaki deliğe –bizim duymadığımız– bir sır fısıldamasıyla (ve son karedeki "geçmiş görebileceği, ama dokunamayacağı bir şeydir" altyazısıyla) biter.

Duvar, *Yoksulluk Halleri*'ndeki mülakatlardan birinde konuşan ve "içime ata ata içimde yer kalmadı" diyen Dilek için de benzer bir işlev üstlenir:

> "Arkadaşlarım der ki, Dilek sen bu kadar sıkıntıda acımıyosun, nasıl duruyosun. Ben normalde çektiğim acıları karşımdaki insanlara yansıtırsam, ben ne anlıyım ki ondan? Karşımdaki insanlara belli ettikten sonra, karşımdaki insanların beni küçük görmelerini sağladıktan sonra, ben n'apıyım ki onu? Dediğim gibi, bi gün ben ağlamıştım, iş yerinde bayılmıştım... Gene arkadaşım arkamdan laf çıkarmıştı, çok zoruma gitmişti. Ustam, Dilek demişti, böyle çok dolu olduğun zaman, çok sıkıntılı olduğun zaman, bi odaya gir, kapat kapıyı, kendi kendine konuş, konuş, konuş, içini dök, dedi. O duvar... Sen sonuçta, sen o kapıdan çıktığın zaman, o kapıyı örttüğün

zaman, o anlattıkların orda durur. Ben bunu bi gün denedim, gayet iyi geldi. Böyle, bazen çok sıkıntılı olduğum zaman, yatak odasına girerim, konuşurum, konuşurum... Yani, normalinde insan gelip beni görürse der ki, bu kız kafayı yemiş, delirmiş. Ağlarım ağlarım böyle kendi kendime, konuşurum konuşurum böyle... Sanki o duvar dillenir, benimle dertleşir. Duvarla konuşurum, konuşurum, konuşurum, sonra ferahlarım. Çıkarım odadan, otururum, hiçbi şey olmamış gibi gülerim. Öyle rahatlıyo ki insan. Onun nasihatını aldığım zaman bayağ iyi geldi. İnsanlara anlattığın zaman, sonuçta ister istemez böyle arkandan laf çıkarıyo. Ama o odaya girdiğin zaman, dertlerini anlattığın zaman, o dertlere kapıyı çektiğin zaman, duvarla beraber kalıyo. Böyle. Sanki o oda benim sırdaşım. Böyle anlatırım, anlatırım, anlatırım... O sanki böyle dillenir, benim dertlerimi anlıyomuş gibi. O derece... İnsanoğluna fazla şeyimi anlatmam. Çünkü, ister istemez arkandan böyle küçümser bakar."

Dilek'in anlatısı, "Dertli Kaval" gibi nesnelerin konuşmasının değilse de, "*sanki* dillenmesi"nin modern zamanların mâdun tahayyülünde yer bulduğunu gösteriyor. Ancak, Dilek'in Chow'un söylediği gibi sırrını ifşa ettiği yeri kapatma şansı yoktur. Her ne kadar "o kapıyı örttüğün zaman, o anlattıkların orda durur" dese de, Dilek'in evini görmüş olan araştırmacılar olarak bizler biliyoruz ki, onun duvarlarıyla konuştuğu odanın gerçekte kapısı yoktur! Kimbilir ne zaman sökülmüş ve ne yapılmıştır? Dolayısıyla, maddi yaşam süreçleri onu mahremiyetten de yoksun bırakmıştır. Sırrı elinde olmadan ifşa eden hizmetkâr gibi, Dilek için de mahrem sırrını saklı tutmak elde değildir belki de. Tekrar Bloch'un "resim gibi bir yere yapışıp kalmayan, rüzgârla sürüklenen seste bir susamışlık olduğu" sözünü hatırlarsak, Dilek'in sırrının da sürüklenip giderek bir yerlerde dilleneceğini, yankılanacağını düşünebiliriz.

Dilek'in konuştuğu duvar, bugün bize "arkaik" görünebilen "sabır taşı"nın karşılığıdır. Deyimlerde hâlâ yaşayan sabır taşı, çok çeşitli varyantlarıyla anlatılan masallarında (örneğin bkz. Kunos, 1896; Alangu, 1990; Boratav, 1992), ümit vaat etmeyen, bir kenara atılan, haksızlığa uğrayan kızın derdini dinledikçe şişer, tıslar ve sonunda dayanamayıp çatır çatır çatlar. Dilek'in konuştuğu duvarın konuşmasını bekleyemeyeceğimiz gibi, sabır taşı gibi daha fazla sabredemeyip çatlamasını da bekleyemeyiz. (Tabii yoksul evlerinin duvarlarının her daim çatlak olduğunu saymazsak!) Evet, duvar konuşmaz ama Dilek'in evinde konuşan başka bir "şey" vardır: Küçük erkek kardeşinin bedeni. Dilek'in ayakkabı boyacılığı yaptığı ellerini gören arkadaşları tarafından tiksinilen ve kendisini jiletleyen erkek kardeşiyle diyaloğu şöyle: "Böyle yapınca n'apıyosun, diyorum. Abla diyo, bi şey yok, diyo. Kendime zarar veriyorum ama diyo, orası acıyınca diyo, o jileti vurduğum zaman acıyınca diyo, bütün diyo, beynim diyo, o acıya gidiyo, diyo. Hep o acıyı düşünüyorum, diyo. Öbür acıyı unutuyo insan, oraya konsantre oluyo, diyo. İnsan diyo, oraya konsantre oluyo, diyo. Diyom, ben de yapıyım mı. Seni gebertirim, diyo." Bir "yoğunluklar yüzeyi" olarak, "acı dalgasıyla" bütün derdi içine çeken, bütün derdin yüzeyi-

ne yazıldığı bir bedendir bu. Sabır taşından da yoksun olan mâdun için sabır taşını ikame eden ve tıpkı onun gibi şiştikçe şişen bir beden. Sessiz bir çığlık atan beden. Mâduniyetin sessiz müziği... Ulus Baker'in dediği gibi, "bir çocuk ağlıyor". "İşte bu".

* * *

Benjamin'in "Hikâye Anlatıcısı"nda (1992: 95-6) Leskov'dan aktardığı üzere, taşlar, ağırlıkları ve yoğunluklarının ölçülüp biçildiği bir çağda, insanın kaderine karşı kayıtsız hale gelmiştir; bize duyuracakları bir şey yoktur artık: "İnsanlarla konuştukları zamanlar geçmişte kalmıştır." Bununla birlikte, kapitalist meta üretimi koşullarında, nesnelerin konuşmasının bambaşka bir bağlamından da söz edebiliriz. "Düş ülkeleri" olarak pasajları ve düş-arzu imgeleri olarak metaları tartışırken bunların "fantasmagorik" dilini bize gösteren de Benjamin değil midir? Bu dil, Marx'ın "Meta Fetişizmi"nde sözünü ettiği şeydir aslında. İlk bakışta tuhaf görünse de, meta ile yukarıda sözünü ettiğimiz hikâyelerdeki nesneler arasında bir ortaklıktan söz edebiliriz. Zira bizim hikâyelerimizdeki nesnelerde de fetişist bir yan vardır: Bir nesneye onda olmayan bir niteliğin (ruhun) düşünümsel olarak atfedilmesi ve fakat onun doğal özelliği gibi görünüp kutsanması hali. Metanın da, hikâyelerimizdeki nesnelerin de nitelikleri, Marx'ın deyişiyle "duyularla hem algılanabilir, hem algılanamaz". Dahası, her ikisi de konuşur. İnsanlar arası toplumsal ilişkilerin şeyler arası ilişkiler gibi görünmesi, şeylerin konuşması da demektir. Nitekim, Debord'un (1995: 15) sermaye birikiminin bir imge birikimi halini aldığı temaşa toplumundaki "temaşanın dili" ile ilgili derdi de bir bakıma budur. Binalar, alışveriş merkezindeki nesneler, şehir ışıkları, kıyafetler vb. konuşur; fazlasıyla gevezedir. Lefebvre'in (1994: 102-3) işaret ettiği gibi, trafikteki arabaların da dili vardır; hatta kendi aralarında konuşurlar, birbirlerine cinsiyetlerini, teknik ve toplumsal sınıflarını vs. anlatırlar. Ancak bu bizim hikâyelerimizdekinden çok farklı ve başlı başına ele alınması gereken bir konuşma elbette. Şu kadarını söyleyelim, Benjamin ve Bloch'un duydukları gibi, bu "düş ülkesinin" nesnelerinde kurtuluşa, "henüz olmayan"a işaret eden içkin bir ses de duyabiliriz.

Yine Lefebvre'in (2002: 174-5) vurguladığı üzere, ritmini, üslubunu kaybetmiş bir (gündelik) hayatta müzik hayati bir önem kazanır. Belki tam da bu ritim fukaralığı nedeniyle kompülsif bir şekilde, mağazada, arabada veya yürürken müzik dinliyoruzdur. Gizeminden güya arınmış dünyanın müzikalitesini kaybetmiş hayatları için bir teselli olarak müzik. Ama kasiyer kızın kaçamak bakışlarında veya kırmızı ışıkta araba camı silen çocuğun hareketlerinde Ulus Baker'in sözünü ettiği müzikaliteyi, yine onun sık sık altını çizdiği şekilde "hissetmek" de mümkün.

Dertli Kaval geçmişte olup bitenleri, bugünü ve "henüz olmayan"ı anlatmaya devam ediyor. "Hissediyor musunuz?"

KAYNAKÇA

Alangu, T. (1990) *Billur Köşk*, Afa Yayınları, İstanbul.

Baker, U. "Müzik üstüne", http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,184,0,0,1,0.

Benjamin, W. (1992) "The Storyteller", *Illuminations* içinde, der. H. Arendt, çev. H. Zohn, Fontana Pres, Londra.

Benslama, F. (2005) *İslâm'ın Psikanalizi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bloch, E. (2007) *Umut İlkesi*, Cilt 1, çev. T. Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bloch, E. (1995) *The Principle of Hope*, Cilt 3, The MIT Pres, Cambridge.

Boratav, P. N, (1983) "Eflatun Cem Güney'in 'Dertli Kaval'ı", *Folklor ve Edebiyat (1982) - 2* içinde, İstanbul: Adam Yayınları.

Boratav, P. N, (2001) "Kayıkçı Keloğlan", *Masallar - 1: Uçar Leyli* içinde, Tarih Vakfı, İstanbul.

Boratav, P. N, (1992) *Zaman Zaman İçinde*, Adam Yayınları, İstanbul.

Crooke, W. (1911) "King Midas and His Ass's Ears", *Folklore*, vol. 22, no. 2, s. 183-202.

Debord, G. (1995) *The Society of the Spectacle*, Zone Boks, New York.

Dilek (2002) "Bilmiyorum Neden Ama Gülüyorum", *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Görünümleri* içinde, der. N. Erdoğan, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, s. 391-412.

Güney, E. C. (1945) *Dertli Kaval (Sivas Rivayeti)*, Gençlik Kitabevi, İstanbul.

Kunos, I. (1896) *Turkish Fairy tales and Folktales*, çev. R. N. Bain, Lawrence and Bullen, Londra.

Lefebvre, H. (1994) *Everyday Life in the Modern World*, Transaction Publishers, Londra.

Lefebvre, H. (2002) *Critique of Everyday Life, Volume II: Foundations for a Sociology of the Everyday*, Verso, Londra.

Molla Cami (2007) *Ney'in Feryadı (Nay-name)*, çev. ve şerh Hoca Neş'et, haz. Ü. Aslan, Sufi Kitap, İstanbul.

Özeke, A. D. (2000) *Neyzenler Kahvesi: Bir Neyzenin Hatıraları*, Pan Yayıncılık, İstanbul.

Schimmel, A. (2001a) "The Role of Music in Islamic Mysticism", *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East* içinde, der. A. Hammarlund vd., Swedish Research Institute in İstanbul, İstanbul, s. 9-17.

Schimmel, A. (2001b) *İslamın Mistik Boyutları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Stokes, M. (1996) "'Alaturka Fantasies': Deceit, the Voice and the Arabesk Stage in Turkey", *New Formations*, 27, s. 42-58.

Tezel, N. (1997) "Konuşan Kaval", *Türk Masalları -2*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara içinde.

Uludağ, S. (2005) *İslam Açısından Müzik ve Sema*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Zizek, S. (1991) *For They Know not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Verso, Londra.

[Elyazması burada kesiliyor.]

*Levent Kavas**

"Sürdürmek gerek, (...)
Söz(ü) almaktansa söz beni sarsın, olabilecek her türlü başlangıcın ötesine taşısın isterdim. Tam konuşmak üzereyken, adsız bir sesin çoktandır beni önceleğini ayrımsayıvereydim: sözü söze ulamak, tümcenin ardını getirmek, göze ilişmeden, kendini bir an askıya alarak bana bir işaret göndermiş gibi, aracıklarına yerleşivermek yeterdi bana o sıra/ara.

[Elyazması burada kesiliyor.]

Öyleyse sözün yer yer, hep gevşemesi, daha baştan, öteden beri ara sıra açılıvermesi, aralanması, sokulmaya elvermesi gerek – başkasına, kendine yer açan, delik deşik bir söz; ayıran, eleştiren bir söz eleği:

"ben sürdüremiyorum, sürdürmek gerek, (...)
(...) söylemin çıkageldiği kimse olmak yerine, sağılışının gelişigüzelliğinde daracık bir boşluk, olur a, yitip gittiği nokta olurdum.
Arkamda (epeydir, nicedir sözü almış, söyleyeceklerimin hepsini önceden

seslendiren (?), ikileyen (?), hepsine baştan eşlik eden [*doublant*] (– ardımda, sırtını bana vermeksizin bana arka-*daş*-lık eden)

bir ses olaydı da şöyle konuşaydı: "Sürdürmek gerek, ben sürdüremiyorum, sürdürmek gerek, sözcükler oldukça söylemek gerek, sözcükler beni buluncaya dek söylemek gerek, beni söyleyinceye" (Foucault, 1971: 145) –

[Elyazması burada kesiliyor.]

Değme 'istek'le, değme 'kurum'la ilişiksiz, 'özerklik' bağlarından bile bağımsız

(*) Doğu Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi.

bir ilişkiyle, isteksizce, kurumsuzca şu söz yarığına ilişivereyim – sürdürmek gerek; başkalarının yerine de konuşup – *duran* sesin yerine (artık) başkalarının ilişmesi gerek, bambaşkalıklarıyla, başkasının yerine (de / kendi yerine değilse bile onun yerine, *suskunun* yerine – adına değil) durmadan konuşması gerek demek: "Marx'ın Bir Çift Sözü Var"da Ulus'un da şöyle bir uğradığı yerin dibine, *Das Kapital*'in – şuna düpedüz *Varlık* demeyi deneyelim – üçüncü dürümünün/bağlamının güdük sonuna – Marx'ın bir iki

('çift'in yerine 'iki'yi yerleştirebiliriz kimileyin, çoğun: gelgelelim)

sözünün (artık) yokluğunu, olmadığını, olmayacağını belirtmek üzere Engels'in köşeli ayraçla kapattığı –

"[Elyazması burada kesiliyor.]"

– 'Sınıflar' (*Die Klassen*) bölümüne, daha doğrusu ayracın iki kanadı arasına, sokularak biribirinin eşlikçisi bir*kaç*? sözü birden sürdürmeye yelteneyim: "Bir sınıfı kuran/oluşturan nedir?" – kuran/oluşturan [*bilden*]: 'sınıf'ın iki anlamını, anlamlarından yalnızca ikisini ayırmamıza elveren dillerarası bir çatallanma – *suskunun* yerine – ayraca, askıya almanın, bu arada artık yazılı suskunun yerine, o arada açılan boşluğa: "Marx'ın Bir Çift Sözü Var" doğrudan doğruya *Spectres de Marx*'a (Derrida, 1993), dolayısıyla oraya bütünüyle aktarılan "Les trois paroles de Marx"a (Blanchot, 1971) karşılık değil mi? 'Tin'le 'söz', 'söylemek'le 'tınmak' arasındaki yarık –

> "Bu tini Marxçılığın öteki tinlerinden, onu bir Marxçı öğretinin (...) gövdesine, (..) toplumsal sınıf [*classe sociale*] gibi temel kavramlarına çivileyen [tinlerinden] ayıralım" (Derrida, 1993: 145), "toplumsal sınıf kavramını ille de benimsemeksizin [*souscrire*]" (96), "(karmaşık, evrimli, ayrışık olmakla birlikte) bütün şu Marxçı geleneğin söylemini ille de benimsemeksizin [*souscrire*]" (140), "bir toplumsal sınıfın kimliği, özdeşliği [*sic: "l'identité et l'identité à soi"*] olacak şu son dayanağa göndermeyi askıya alarak [*suspendre*]" (97)

– bu ayırıma sızıp, bir soluk, tin, *an*-lam üflemeden, yalnızca söze bağlanıp sormaya yelteneyim:

> Niye şu yeniden adlandırma, silme, yine de adama isteği? Şu "daha ileride adını *la nouvelle Internationale* diye değiştireceğimiz [*surnommer*] *'communisme'*" (58) – *Souscrire/suspendre/surnommer*: altına/üste/üstüne yazma, asma, ad takma: Fransız düşüncesinin çağaşırı öcünün altından silinti, kazıntı okunuyor (bıyık altından, sakal üstünden):
>
> > Keşişlerin, çoktanrıcı eskiçağın kökleşik yapıtlarının kazındığı elyazmalarının üstüne nasıl saçma sapan katolik ermiş öykülerini yazdığı bilinir [*überschreiben*]. Alman okumuş-

> ları dünyevi Fransız yazını konusunda bunu tersine çevirdi. Fransızca asılların ardına [*hinter*] kendi felsefe saçmalıklarını yazdılar. (...) Fransız açımlamalarının altına bu felsefe tumturaklarını sokuşturmalarına [*Unterschiebung*] ... (Marx/Engels, 2003: 126)

– bu katların arasına, ileride kendisinin de bir anlatı izlencesi kurduğunu göreceğimiz bu dil katlanmasına, sınıflar düzenlemesinin yerine katmanlar, tabakalar sıradüzenini geçiren bir kuramsal devinime karşısürüm gibi eşlik eden bu dürümlerin arasına uzanarak yalınkat sormayı deneyeyim: Marx'ın *sözüne*, anlatımına bağlanarak – *I take thee at thy word*: Sözün söz:

"Bir sınıfı kuran/oluşturan nedir?" (Marx, 2004: 858) Bu sorudan önce gelen iki bölükten ilki bir anlatı örnekçesi sunuyor:

anlatı evreni:	çağcıl toplum	
anlatı uzayı:	taban:	varlıkçı üretim biçimi
ana ulam:	iyelik:	elinde bulundurmak
	nesneleri:	düz emek gücü, varlık, toprak
türevsel ulam:	gelir kaynakları:	ücret, kâr, icar
bağlı ulam:	sınıf	
	birincil betileniş:	üç büyük sınıf:
		ücretli emekçiler, varlıklılar, topraklılar

Böyle bir durum anlatısı, bu biçimiyle, duruk bir anlatı –yinelgen ama duruk– yinelgen olduğu için duruk: betimleyici bir bilim anlatısı. Böyle bir anlatının betileri, doğrusu, kımıldamaz: üçüncül betilenişi oluşturacak tek tek ücretli emekçiler, varlıklılar, topraklılar ne denli, nasıl kıpırdanırsa kıpırdansın, konumları devinmez. Bir bakıma Koppernik'in kurgusunun evriği gibidir bu anlatı: orada, buradakinin tersine, gök kütleleri devinmez, yörüngeleri devinir. Öte yandan, Marx'ın anlatısı değildir bu; anılan, alıntı bir anlatıdır (Marx'ın yapıtının bütününün yalnızca bir 'büyük anlatı' değil, yine –en azından *Tinin Görüngübilimi*'nin yazarı olarak– Hegel'inki gibi bir üstanlatı, anlatılar anlatısı olduğunu unutmamak gerek): en olgun biçimini Ricardo'da, orada da doğrudan doğruya bir tarımsal üretim örnekçesinde bulan bir anlatı: Düştüğü çıkmaz, önümüzdeki güdük bölümün en sonunda anıştırılacaktır yalnızca: 'sınıflar'ın işbölümüne, "çıkarlarla konumların sonsuz dilimleri"ne (dilimlenmesine, yarılmasına, bölümlenmesine), katmanlamaya, sınıflandırmaya, ayrış(tır)maya indirgenmesinin açmazını imleyen, 'toprak iyeliği'ne ilişkin, yeryüzünün dilimlenmesine karşılık gelen bir *ad infinitum* örneksemesi: çıkar ayrımlarına göre öbeklenen (kimileyin örgütlenen) ikincil betilenişin öğeler yığınının bir kesimi: "bağ ısısı, çiftlik ısısı, koru ısısı, maden ocağı ısısı, dalyan ısısı". Varlık-çıplak emek bağının ya bağlısı ya tortusu olarak kalan, eski anlatı evreninin artık sonsuzca bölünebilen uzayının artığı.

İkinci bölük, duruk anlatıya ikili bir oynaklığı ekliyor – bir bakıma birbirine

aykırı iki devinimi: Önce birincil betilenişin, ulamlamanın durukluğunu anlatı evreninin en gelişkin betilenişinde, daraltılmış, örnek anlatı evreninde (İngiltere, orada da kırdan çok kent) bile sergilemediğini söylüyor: Orta/ara katlar (*Mittelstufen*), geçiş katları (*Übergangsstufen*) olarak, sınır çizgilerini siliyor, betilenişi bulandırıyor. (Bütün değişkeleriyle 19. yüzyıl yazınsal anlatısının alanı burası.) Yine de "incelememiz" buna aldırışsız, çünkü anlatının betilerini ulamlara indirgeyen çözümleme açısından ne birincil betilenişin keskin sınırlardan yoksunluğu ne de üçüncül betilenişin birimlerinin (tek tek bireylerin) konum değiştirmesi anlatı ulamlarının durukluğunu değiştiriyor. Sonra anlatı uzayında gerek devinim gerek durukluk olarak saptanan –süreğen eğilim (*beständige Tendenz*), gelişim yasası (*Entwicklungsgesetz*)– bir özelliği anıyor çözümlemenin öncesinden: varlıkçı üretim biçiminin bir özelliğini: yoğalma ile yoğuşmanın koşutluğu: emeğin üretim araçlarından yoksunlaşması ile dağınık üretim araçlarının öbek öbek yoğunlaşması. Böylece koşutluğu birliktelik diye okumak gerektiğini anlıyoruz: devinim anlatısı, yalnızca duruk anlatının ana ulamının (iyelik) nesnelerinin (düz, yalıncak emek ile varlık) nasıl oluştuğunu anlatmakla kalmıyor, birinin öbürünü nasıl oluşturduğunu da söylüyor: üretim araçlarından yoksunlaşmış emek ile yoğunlaşmış üretim araçları öbeği olarak varlık. Bu ayrışmaya bir başka ayrılık eşlik ediyor: "topraklılığın" "varlık ile emek"ten ayrılması ya da topraklılığın biçiminin anlatı uzayı uyarınca değişmesi. Dolayısıyla devinim anlatısı, duruk anlatının *kurulu* sınıflar sunan betimlemesinin güdük, demek çeldirici olduğunu, anlatı uzayında ana ulamı *oluşturan* ilişkinin değişme eğiliminin gerek türevsel ulamın içeriğini yalınlaştırdığını gerekse betilenişin öğelerini kaydırdığını gösteriyor. Öyleyse 'sınıf'ın kaypaklığı, anlatı uzayının kayganlığından ileri geliyor. Bu bakımdan Marx'ın sözünde kimileyin üçlü, kimileyin ikili sınıf ayrımını okumak yanıltıcı: anlatı uzayında devinim anlatısının üzerinden kayan duruk anlatı bir duruşma anlatısına dönüşüyor: topraklılık bir artık ulam, topraklılar da eşlikçi betiler olarak kalıyor: Bu "bok"un "devinimi"nin sınıf savaşımına doğru çözüşmesi gerekiyor." (Engels'e mektup: 30 Nisan 1868)

[Elyazması burada kesiliyor.]

Varlık'ın sonunu en sıkı okuyanlardan biri Weber olsa gerek: Engels'in ayracının içine "*proletariat*'nın nitelikçe ayrışmasına karşın sınıf olarak birliği sorunu"nu yerleştirir Weber [1947: 179], sanırım bu güdük sonun *Komünist Manifesto*'nun sonundaki ünleme bağlandığını anıştırarak: "Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin!" Nasıl okumak gerekir bu tümceyi? Buyruk, dilek, çağrı, savsöz, parola, seferberlik, savaş bildirgesi, ..., bir öbekleme, konumlama, sınıflandırma kuralı, tanım, saptama, buluş, varsayım, sayıltı, yapıntı, kuruntu ..., yalnızca bir adlandırma? Yoksa duruk anlatının birincil betilenişini oynatmak üzere çıkagelen bir *lupus in fabula* mı? *Varlık*'ın anlatısının sonunda bile çıkagelmeyen bir kurt. ('Proletariat' teriminin *Varlık*'taki *yokluğu* konusunda örne-

gin [Balibar, 1999]'a bakınız.)

"Bir sınıfı kuran/oluşturan nedir?" Marx'ın burada da başka yerlerde de bir tanım vermemesinden, tanımlamak şöyle dursun, soruya doğrudan bir karşılık bile vermemesinden yakınılır öteden beri. Boşuna bu yakınma; burada da – Marx sorunu başka bir soruya aktardığında da: "Ücretli emekçileri, varlıklıları, topraklıları üç büyük toplumsal sınıfın kurucuları [*Bildner*] yapan nedir?" Genel bir sınıf tanımından tek tek sınıfların özel tanımlarına geçiş gibi görünen bu kaydırma, sonunda bir geri dönüşle kapanacak, tek tek sınıfların tanımlarından genel bir sınıf tanımına varılacakmış gibi. Oysa soru, iki biçiminde de sınıfın ya da sınıfların *neliğine* ilişkin değil: kuruluşuna / oluşumuna ilişkin. Duruk anlatının kurulu biçiminde ortaya çıkan betilenişi öyle kılan devinimin ne olduğunu soruyor Marx: Durum anlatısını bu betilenişiyle olanaklı kılan ilişkinin ne olduğunu. İki soru arasındaki geçiş yalnızca duruk anlatıdan durum dönüşümü anlatısına geçişi değil, nelikler, kendilikler evreninden olanaklar evrenine geçişi de belirtiyor: olanaklı tamdurumların hepsinin, özellikle de belli bir tamdurumdan erişilebilir tamdurumların hepsinin olumsallığını anıştırıyor. Orada da kalmıyor: anlatı uzayı ile anlatı evreninin hep olmuş, hep olacak değil, yalnızca şimdiki, 'çağcıl', kurulu tamdurum olduğunu anımsatıyor. Bu düşünsel devinime en çok yaklaşan örneğin Foucault'nun okuduğu biçimiyle Kant olduğu söylenebilir: "İnsan nedir?" sorusunu "Şimdi biz neyiz?" sorusuna dönüştüren bir çeviri edimi (Foucault, 1992: 51). Edimin kendisinin de bir 'nelik'ten bir 'kimlik'e geçişi, dolayısıyla bir betilenişi belirttiğini unutmadan.

Öyleyse: "Ücretli emekçileri, varlıklıları, topraklıları üç büyük toplumsal sınıfın kurucuları [*Bildner*] yapan nedir?" Marx bu sorunun olası yanıtlarından birini, anıştırma yoluyla, değilliyor yalnızca: "İlk bakışta gelirlerin, gelir kaynaklarının özdeşliği" – yanıtı bu değil *besbelli*, bambaşka: 'gelir' sorunu değil, 'geçim' bile, 'kalım' bile değil, 'ış-sızlık" değil: 'kimsesizlik', 'nesnesizlik': *Varlık*'ın sorunu 'yokluk' – varlık bir varlık, kendilik, nelik değil, "toplumsal bir ilişki"dir de ondan; öyle görünse bile bir tapıncak/yapıncak değil, ilişkilerin ilişkilerini belirleyen bir kurgu: varlık, bir ilişki olması dışında / olduğu için, yoktur; tek tek varlıksızların tersine.

> [Uzay için geçerli olan yalnızca varlık için değil, varlıksızlar yığını için de geçerlidir: *Hypothesis non fingo – Hypostasis non facio*: 'varsayımıyorum' – 'tözleştirmiyorum': *'fingo – fictio – ficticius'*a bir yandan *'facio – factio – facticius'*, bir yandan *'facio – factum – facticius'* eşlik eder (*'Fetischismus* da doğrudan doğruya buradan türer.) İleride yığından sınıf kurgusuna geçerken anımsanması gereken bir uyarı bu: 'varlık' ile 'mal' tapıncağına / yapıncağına karşılık 'sınıf' ('varlıkçılar' ya da 'varlıksızlar') yapıntısı. Varlık gibi sınıf

da bir kendilik değil, bir betileniş biçimidir yalnızca: *'fingo – figura'*. Marx'ın düşünüşüne en yakışır nitelemelerden biri *ut figura noesis* olurdu: betisiz bir bilim söylemiyle karşı karşıya değiliz:]

"İlk bakışta gelirlerin, gelir kaynaklarının özdeşliği" – "üç büyük toplum öbeği var" – "bileşenleri, kurucu/oluşturucu bireyleri" – "sırasıyla ücret, kâr, icarla geçinen" – "emek güçlerini, varlıklarını, toprak iyeliklerini değere çevirerek (*Verwertung*) geçinen". "Oysa bu bakış açısından ... üyelerinin gelirleri ... bir kaynaktan akan ... toplum öbekleri" ayrı ayrı sınıflar oluştururdu: "toplumsal işbölümünün gerek emekçileri gerekse varlıklılarla topraklıları dağıttığı konumlarla çıkarların sonsuz bölünmesi" (Marx, 2004: 858).

İlk bakış geçerli olsaydı, duruk anlatı iki bakımdan aşırı yalınlaşırdı: Bir yandan türevsel ulam ile bağlı ulam ('gelir kaynakları' ile 'sınıflar') çakışır, böylece birincil betileniş iyelik nesnelerinden ('düz emek gücü', 'varlık', 'toprak') doğrudan türerdi. Öte yandan, "çıkarlarla konumların sonsuz bölünmesi"nden ötürü birincil betileniş yalınlığını yitirip sonsuz sayıda 'konum'lara ayrışır, bu yüzden de ikincil betileniş ('sınıf' ile tek tek 'üyeleri' arasında yer alan 'üyelik biçimleri') ile özdeş olurdu. Böylece 'sınıf' ulamının yerini 'iş'lerle 'konum'ların özdeşliği alır, kişiler 'konum'larından ayırt edilemez, *'Stand-état-estate'* kurgusuna dönülmüş olurdu. Dolayısıyla duruk anlatı daha önceki, epeski bir duruk anlatının onarılmış biçimi olarak 'çağcıllığını' yitirirdi.

[Elyazması burada kesiliyor.]

"İlk bakışta" [*Auf den ersten Blick*]: ilk bakış, belirtilsin belirtilmesin, hep başka bir bakış, başkasının bakışıdır, olası ya da verili bir bakış. 'Başkası'nın yalnızca "görüngübilimsel sağduyu" [Derrida 1993: 239] olması gerekmez, 'görünüş biçimleri' (dileyen 'görüngüsel biçimler' diyebilir: *Erscheinungsformen*) sözkonusu olsa bile; ilk, önceki bir bakış, ..., Smith, Hegel, *Ricardo*, Bauer, Stirner, *Feuerbach*, ... gibi bir kavramsal kimsenin bakışı olabilir:

> "Eski özdekçiliğin bakış açısı kenter toplumdur – 'uygar toplum', 'yurttaşlar toplumu', "sivil toplum" (çift tırnak yerine üst üste iki tek tırnağı ayırdedebilir mi göz?): *bürgerliche Gesellschaft*
>
> ; yeni özdekçiliğin bakış açısıysa insan toplumu ya da toplumca insanlıktır." (*Ad Feuerbach* 10)

"Bakış açısı" (*Standpunkt*): "Oysa bu bakış açısından, örneğin hekimlerle işyarlar da iki sınıf oluştururdu, ..." Kluge, ilkin 1778/1780'de saptanan, daha eski *Gesichtspunkt*'un yanına yerleşiveren şu *Standpunkt* sözcüğünün 1838'den sonra Hegel okulunun dilinde bir tamlama öğesine dönüştüğünü yazar: *ein überwundener Standpunkt*: 'aşılmış bir bakış açısı' (1957: 739). *Standpunkt*: "bir konumun tekilliği, eskiden dendiği gibi sınıf konumunun demeyelim, bir söz yerinin tekilliği" (Derrida, 1993: 33), öyle olsun. Oysa bu *Stand-punkt* yalnızca

durulup bakılan bir yer demek değildir; özellikle bir "söz yeri", hele de "*scholarly*" olduğunda, hep bir *Stand*'ın yeridir; üstelik bir *durumun* yeri de değil yalnızca, bir *duruşma* içindeki durumun yerinin yanısıra düpedüz bir *Stand*'ın yeri.

> {Bir *skholiastes*'in yerine yazıyorum burayı: Kıyıda bir çıkma, karıştırmamak için: *Die Deutsche Ideologie*'de Stirner'i acımasızca okur Marx (alıntıyı biraz değiştirse de):
> Stirner: "Bu durumda [*Stand der Dinge*] kimileri varlık içinde [*im Wohlstande*], kimileri yokluk içinde [*im Notstande*] bulur kendini. Dolayısıyla şimdiki durum [*Stand der Dinge*], demek devlet [*der Staat*] (*status* = *Stand*) ortadan kaldırılmalıdır."
> Marx: "Demek:
> Notstand = gegenwärtigem Stand der Dinge
> Gegenwärtiger Stand der Dinge = Stand
> Stand = Status
> Status = Staat
> Sonuç: Notstand = Staat
> Ne daha 'yalın görünür'dü?"
> Bu köken takıntısının çıkmazına, başka örnekleri ele alırken Derrida da değinmişti: (1972: 9. çıkma)}

Ein überwundener Standpunkt: Öyleyse bu aşma, yanına-altına-yerine koyma, – bir çıkmada "Der Klasse contra Stand" diye yazar Marx – *karşısına* koyma, düpedüz bir *Stand* açısının giderilmesi, kökünün kazınması anlamına mı gelir, yoksa daha bir incelikli mi dile getirmek gerek bu eylemi: *Aufhebung, relève*?

> "Marx'ın daha yaygın olan (Hegel'in siyaset felsefesinde kullanmayı sürdürdüğü) *Stand* yerine Firenkçe *Klasse*'yi geçiren [*sostituire*] ilk kişi olduğu sık sık belirtilmiştir." (Agamben 2000: İkinci Gün)

Souscrire/suspendre/surnommer/sostituire: altına/üste/üstüne/altına-yanına-yerine yazma, asma, ad takma, koyma; bir değiştokuş örnekçesi: *Stand – Klasse – ~~classe~~*: Bir *Schriftsprache* olarak *Warensprache*: ya da tersi: Bir *Warensprache* olarak *Schriftsprache*: bir silintinin silintisi, değillenmiş (başkalaşmış/yaban-cı-laşmış) değilleme (başkalaşma/yaban-cı-laşma) olarak dilin dili, eğretilenmiş eğretileme olarak dil tapıncağı: $S - K - \epsilon$. Ya da düpedüz bir anlatı izlencesi:

> "Kentsoyluluk bütün *Stände*'nin çözüşmesini göster[imsen]ir; artık *Stand* değil, kökten *Klasse*'dir." (Agamben 2000: İkinci Gün)

İkiz, ikil bir anlatı izlencesi: 'Stand' *teriminin* silintisi olarak yerine geçen 'Klasse' *teriminin* kaldırılmasına, 'classe' *teriminin* silinmesine karşılık gelen bir koşut anlatı: *Stände*'nin çözüşmesi olarak sınıf – kentsoyluluk – sınıfsızlık: "*senza*

classi" diye yazar Agamben, başka bir yerde: "bugün artık toplumsal sınıfların kalmadığını, yalnızca içinde eski sınıfların çözüştüğü bir gezegen küçük kentsoyluluğunun kaldığını söylememiz gerekecek" (2001: 51):

'Stand' – 'Klasse' – '~~classe~~'

Stände – Klasse (= *~~Stände~~* = kentsoyluluk) – *senza classi* (= küçük kentsoyluluk)

{*'Stand-état-estate'*in en iyi Türkçe karşılığı 'kurmay' olurdu (bir de nasıl türetildiğini bilseydik); böylece *'états-généraux'*ya da 'genelkurmay' denebilirdi. Doğrusu yalnızca tarihsel kökler bakımından değil, kurucu savaşın 'ordulaşmış milleti' ile yeniden kuruluşlara eşlik eden 'ordulaşmış millet tatbikatları' bakımından da aykırı biçimde upuygun düşerdi bu dil edimi. Bugünse olsa olsa siyasal örgütlerin ya da kamu kurumlarının başkanlarının "kurmaylarını topladığı" söylendiğinde yaklaşılıyor bu anlama. Öte yandan bu adap erkan, saygı sıra tanımayan sıradışı, diliçi çıkmada "gezegen küçük kentsoyluluğu"na ülke düzleminde bir süre karşılık gelmiş bir dil yapıntısını anmamak olmaz: 'ortadirek'. Dilin bilinçdışına gönderen ya da bir alt bilinç akışının yüzeye sızmasının belirtisi olan bu deyim yalnızca en eski 'yurt'u, 'oba'yı geri çağırmıyor, daha yakın bir tarihsel kurguyu da anıyor: 'erkan-ı erbaa': dört direk. Kavramların belleği vardır. "Bütün sınıfların çözüşmesi" olarak 'ortadirek', küçük kentsoyluluğun 'yurt'-içi kesiti, artık ara, geçiş, kat değil, dikey orta olarak bütün katmanları kendine odaklıyor, dolayısıyla bulanıklaştırıyordu: sınıflar sınıfı olarak kendi çoğulunun tekilleşmesine dönüşüyordu: 'esnaf (: sınıflar) sınıfı'. Günümüzde 'yeni orta sınıf' denmesi öneriliyor; oysa öteden beri 'erkan'la birlikte, ayrı ayrı ya da karşı karşıya dizilmiş 'sınıflar' bunlar: 'meslek'lerine (:'silk'lerine) göre 'dizi dizi' ya da 'yol'larına ('tarikat') göre örgün biçimde buraların en eski 'kurum'ları olarak.}

Tarihsel anlatının dilsel ikizindeki (*'Stand' – 'Klasse' – '~~classe~~'*) birinci dönüşüm konusunda söylenen, Fransızca ile İngilizce bir yana (ikincisinde en azından Adam Smith ile David Hume'dan beri süregelen bir *'class'* kullanımı izlenebilir), Almanca için bile yanlıştır. Daha doğrusu, olsa olsa yalnızca Hegel ile Marx'ın sözlerinin yoğunlaştığı özekler bakımından ya da iki sözün karşılaştığı arayüzler bağlamında anlamlı sayılabilir; Weber *'Stand'*ı onarıp yeniden *'Klasse'*nin yanına koyduğundaysa bu dönüşüm bir kez daha durukluğa kavuşacaktır.

Hegel'in dilinde *'Klasse'* teriminin en yoğun biçimde kullanıldığı yer, Nisan 1831'de yayımlanan "Über die englische Reformbill" yazısıdır; dolayısıyla bir *gallicismo*'dan çok bir *anglicismo* sözkonusu olsa gerek.

> Dolayısıyla koca bir yazı dağarındaki bir tek tümceciğe ("*diese arbeitende Klasse verarmt*" [Hegel, 2002: 80]) dayanarak Hegel'in '*Klasse*' terimini yalnızca 'işçiler'den söz ederken (Avineri, 1972: 96/40. ç.) ya da yalnızca 'proletariat' ile 'varsılca sınıfları' belirtmek üzere (Winfield, 1984: 252/53. ç.) kullandığını savunmak olanaksızdır (Peperzak, 2001: 449-450/16. ç.).
>
> [Burada Avineri açısından özel bir okuma sürçmesinden söz edilebilir: Başka yerde (Avineri, 1968: 26/1. ç.), eleştirisinde geleneksel '*Stand*' terimini kullanmayı sürdüren Marx'a karşılık Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde (§§243-245) nasıl çağcıl '*Klasse*' terimini kullandığını anımsatırken oldukça açıklayıcıdır oysa: böylece Hegel 'kenter toplum'un bir bölüğü sayılmayan öbeği, 'toplum'un sayılmayan öbeğini '*Stand*' diye nitelemekten sakınmış oluyor.]

Buna karşılık bir *gallicismo*'nun en çok beklenebileceği yerde, Fransız Devrimi üzerine yazarken, Hegel'in dili iyiden iyiye Almancadır: '*geistige Massen*': tinsel yığınlar. *Tinin Görüngübilimi*'nde 'saltık özgürlük'ün yalnızca '*Stände*'nin ('*bestehende geistige Massen*') değil, ayrı ayrı 'erklerin' ('*Gewalt*') de silinmesine yol açtığını yazar. Hegel yorumcularının üzerinde çokça durmadığı bu kavram bir çerçeve terim gibi işler: kimileyin 'tümel yığınlar' ('kilise', 'kenter toplum', ...), kimileyin 'tikel yığınlar' ('emek', 'tecim', 'meslekler', ...), kimileyin de 'eski tinsel yığınlar' ('rahipler', 'soylular', ...) girer bu çerçevenin içine (Harris, 1997: 392-393, 400). İleride, '*Stände*'nin yeniden kuruluşuyla uğraşırken bırakacaktır Hegel bu derinden derine 'çözüşme'yi içeren kavramı. Buradaki bağlam açısından önemli olan, gerek '*Stand*' gerek '*Klasse*' kavramlarının altında yatan bir 'yığın' kavramının Hegel'de okunabileceğini bilmek.

Öyleyse Agamben'in Marx'ın 'sınıf' kavramını (dolayısıyla, Benjaminci bir yorumla, 'mesihcil' bir kavram olarak 'sınıfsız toplum'u) Pavlos'un '*klēsis*' terimine incecik bir bağla bağlarken

> [Ama 'sınıf'ın "bağları çok gevşek bir kavram", "içinde 'toplumsal sınıf'ın geçtiği değme tümcenin sorunlu" olduğu söylenmiyor mu bir yandan? (Derrida, 2002: 169) Neyse, bu cılız, bir bağ olup olmadığı bile kuşkulu ilinti Halikarnassoslu Dionysios'un (adını anasının 'köle'liğinden alan) Servius Tullius'un Roma yurttaşlarını ordu biçiminde düzenleyişini anlatırken verdiği bir açıklamadan çıkıyor: "Böylece Romalıların, Yunanca *klēseis* sözcüğünü biraz değiştirerek (çünkü biz Yunanlıların buyrum kipinde *kalei* diye söylediğimiz eylemi Romalılar *cala* diye söyler; *classes*'e de eskiden *caleses* derlerdi), *classes* dediği altı bölük vardı" (IV.18) Bu arada sözkonusu düzenlemede orduya *çağrılmayan* altıncı sınıfın üyelerine '*proletarius*' dendiği unutulmasın. Agamben'in bu 'bağ'a uğramasına yol açan bağlam, Pavlos'u yorumlarken *Korinthoslula-*

ra Birinci Mektup'ta karşılaştığı şu tümceler: "Herkes çağrıldığı çağrıda (*en tē klēsei he eklēthē*) kalsın. Kölelikte mi çağrıldın? Sana kaygı olmasın..." (7: 21-22) '*Klēsis*' ('çağrı', '*kaleō*', 'çağırmak, okumak, seslenmek, demek, adlandırmak') sözcüğünün doğurduğu yorum sorunu yalnızca buradaki 'özel' kullanımından kaynaklanmıyor; Luther üzerinden Weber'e uzanan, işte o arada Marx'a uğrayan bütün bir 'sınıf' tasarımı dolambacına uzanıyor. *Die Protestantische Ethik*'in bir altbölümünde, özellikle de upuzun bir çıkmada (Weber, 1986, 56. ç.) bu sorunla uğraşır Weber: "Luther'in *Beruf* Kavramı". "Luther ilkin birbirinden apayrı iki kavramı 'Beruf' diye çevirir. Birincisi, Tanrı'nın bengi esenliğe çağırışı anlamındaki Pavlos'un '*klēsis*'i. (..) '*Klēsis*' kavramının günümüzdeki anlamında dünyasal '*Beruf*'larla en küçük bir ilgisi yoktur." (Öbür – iki – kavram '*ergon*', '*ponos*', 'iş'tir. Bu ilişkiye, yine '*klēsis-ekklesia*' ilişkisine de burada girmeyelim. Oysa daha sonra Kor. I.20 (*en tē klēsei he eklēthē*) üzerine şöyle yazar: "Doğrusu '*klesis*' sözcüğünün burada –ama yalnızca burada– aşağı yukarı Latince '*status*' ile bizim '*Stand*'a (evli-*lik*, köle-*lik*, ... gibi) karşılık geldiği açıktır." Nitekim Luther de 1523'te bu tümcedeki sözcüğü '*Ruf*' diye çevirip '*Stand*' diye açımlamıştır. Hemen ardından Halikarnassoslu Dionysios'u, '*klēsis-classis*' ilişkisini anar Weber.

Bu sözcük karmaşasını gidermese de '*klēsis*'in Latince'ye '*vocatio*' diye çevrildiğini, Türkçe'de de bildiğime göre yalnızca Nermi Uygur'un 'çağrı' sözcüğünü böyle bir özel anlamda kullandığını belirteyim. '*Beruf*' sorununu ('*Beruf*'un çevrilemezliği sorununu) Luther'in değil, Weber'in 'bulduğu' savı için Büttgen (2004)'e bakınız.

Agamben, Weber'le birlikte bu süresiz, bengi, son çağrıya göre bulunduğu konumda, olduğu yerde, olduğu gibi kalmayı yorumlarken, Kor. I.7.29-32'de ("vakit kısaltılmıştır; bundan böyle karıları olanlar karıları yok gibi, ve ağlıyanlar ağlamıyor gibi, ve sevinenler sevinmiyor gibi, ve satın alanlar malı yok gibi ... olsunlar; çünkü bu dünyanın heyeti geçiyor.") geçen 'değilmiş gibi'yi, 'yok gibi'yi (*hōs mē*) de "*klēsis*'in en son anlamı" diye okur: "Çağrı hiçbir şeyi hiçbir yere çağırmaz. (...) Mesihcil çağrı değme çağrının yürürlükten kaldırılmasıdır (*revocazione*)." (2000: İkinci Gün) 'Olduğu gibi', '-mış gibi', 'değilmiş gibi', 'yok gibi': '*hōs*', '*als ob*', '*hōs mē*': 'çağrılmış/çağrılmamış gibi': '*classis*', *kökten*, bir savaş bölüğüne çağrılmışlıksa, çağrılmayan varlıksız '*classis*'in üyesi olarak *proletarius* süresiz bir sürede, bütün sürelerin çözüşmesinde, artık değil hiç *Stand* olmamış, *Klasse* de hiç olmamış gibi, olarak hiç çağrılacak mıdır?}

aralarındaki ilişki üzerinde pek durmadan andığı iki çözüşmeyi ayracın içine birlikte yerleştirmeyi deneyelim bir de: "Kentsoyluluk, artık bir *Stand* değil, *Klasse* olduğu için" (Marx/Engels 2004: 94); "Toplumun özel bir *Stand* olarak çözüşmesi *Proletariat*'dır." (Marx/Engels 2004: 94) '*Stand*'dan '*Klasse*'ye geçişin Marx'ın yazısının içinde, 1844 ile 1846 arasında gerçekleştiğini kestirebiliriz böylece: bu ikiz çözülmenin içinden çıkan bir siliniş, ama bir yandan da duruşma, diziliş: 'sınıf savaşımı' düzenine geçiş: çağrılmış, hem de çağrılmamış gibi. Böylece Agamben'le birlikte 'sınıf'ın '*proletariat*' ile ilgisinde olumsal bir beti olduğunu düşünebiliriz: 'işçi sınıfı', '*proletariat*'nın içine, üzerine çıkagelen tarihsel bir betidir yalnızca (Agamben, 2000: İkinci Gün).

Call me Ishmael.

Moby Dick'in (1851) yaman, yavuz, tekinsiz, uğursuz açılışı: kendisi de bir çağrı olan çağrılma dileği, yalnızca bir ("Elif okuduk ötürü"deki gibi) okunma okuntusu ("Haktır bizi okuyan"daki gibi) değil, yapıntısal/kurmaca bir 'doğruluk sözleşmesi', bir 'sayalım', 'diyelim', 'tutalım', 'var-sayalım' önerisi değil yalnızca; bir yaratma edimi, *fiat lux* ("olsun, olayım", "İsmail olayım") değil yalnız; bir yandan da "de bakalım, gel de bakalım", iki doğrudan göndermeyle bir "Peki, öyle olsun"

> [*Romeo ile Juliet* II.2: "that which we call a rose": "I take thee at thy word, / Call me but love, and I'll be new baptiz'd": "Adın Li olsaydı da / Sevgi Li deseydim / Ne zaman geçer Li", "Henceforth I never will be Romeo": "Ve biraz hiç çağrılmamaktan yapılmış Yakup"]

"öyle ol(sun), gel bakalım": bir meydan okuma, ortaya çağrı, bir oyun açılışı, –

> [*Call me Ishmael*: Mısırlı karavaş Hacer'in oğlu, kovgun İsmail: "onun adını İsmail (: "Tanrı işitir") koyacaksın, çünkü Rab sana olan cefayı işitti. Ve o insanlar arasında yabani adam olacaktır; onun eli herkese karşı, ve herkesin eli ona karşı olacak." (*Tekvin* 16.11-12)]

Call me Ishmael. – bir duruşma:

> 10 Aralık 1831. Sorgu. Blanqui (yaş 26), hukuk öğrencisi, işi soruldu, söyledi: *Prolétaire*. Reis Bey: Bu iş değil. Bay Blanqui: Bu iş değilse işim yok.
>
> 10 Ocak 1832. Sorgu. Bu ikinci oturumda Bay Blanqui işi sorusuna aynı karşılığı verdi: "*Prolétaire*". Reis Bey aynı sözü söyledi: Bu bir *état* değil. Bay Blanqui: Çalışma araçları olmayan yirmibeş milyon Fransız'ın bulunduğu *état* bu. (Silvestre, 1862)

Ayrı ayrı tutanaklara dayansak da Rancière'in (1995) bu olaya ilişkin yorumunun bir bölümüne katılmadığımı söylemeliyim yine de: Yalnızca bir ikizanlam

değil, birkaç çataldillilik sözkonusu burada. Doğru, birinci oturumda bir '*profession*' soruluyor; bir açıklama, bir 'meslek' bildirimi isteniyor. Blanqui'nin verdiği karşılıksa bambaşka bir bildirim: 'meslek' sayımlarında sayılmayan (çağrılmayan) bir kendi kendini çağırma bu. (Bu anlam Bakunin'in, 1861 yılında, İngiltere'ye girişindeki bildirime yakındır: "Ne iş tutarsınız?" "Devrimci" diye yazar Bakunin. Ne güzeldir Horst Bienek'in anlatısının başlığı: *Bakunin - Bir Buluş*. [1971]) Gelgelelim şimdilik, bu duruşmada bir 'sınıf' çağrısından söz edilemezmiş gibi: "Oysa bu bakış açısından, örneğin hekimlerle işyarlar da iki sınıf oluştururdu": '*Prolétaire*' bir 'meslek' üyesi olsun olmasın. (Bakunin olayı açısından: bir sınıfın 'devrimci' olması, şimdilik, 'devrimcilik'in bir sınıfın oluşturucusu olduğu anlamına gelmez; olsa olsa Bakunin'in bir *Berufsrevolutinär* olduğunu anlarız buradan.) İkinci oturumdaysa yargıcın söylemi '*état*' diline kayıyor: artık bambaşka bir üyelik sorusuna karşılık gelen bir yargı bu: "toplumda böyle bir konum (*état*) yok". Blanqui'nin yanıtıysa başka bir kaydırma: "yirmibeş milyon Fransız'ın bulunduğu durum (*état*) bu": artık bambaşka bir anlamda konumsuzluk: konumsuzluğun anlamını oluşturan bir yoksunluk, ama bir yoksunluk çoğulluğu olarak 'sınıf'.

"Bir sınıfı kuran/oluşturan nedir?" "Toplumsal bir ilişki olarak varlık"la belirli bir ilişkiden başka ne olabilirdi bu sorunun yanıtı? Yine de bir çağrı diyeceğim: "Bütün ülkelerin varlıksızları, birleşin!"

I take thee at thy word – sözün söz: Peki, Ishmael ol, *prolétaire* ol.

Graham Greene önce *Journey Without Maps*'te (1936) doğrudan söyler: "Seviyi, derler, Avrupa'da *troubadour*lar buldu; oysa burada, uygarlığın süsünden püsünden uzak, hep varmış." (80) – sonra *The Heart of the Matter*'da (1948) dolaylı olarak, birini düşündürürmüş gibi: "Seviyi onbirinci yüzyılda *troubadour*ların bulduğunu okumuştu bir yerlerde." (190) Buluşun buluculara (: *trobador*) yüklenmesinde bir aykırılık yok, apaçıklığın dile getirilmesinin irkilticiliğinden öte. Aykırılık başka katlarda: şu bildik, hep olmuş gibi sevinin ("Avrupa'da") uydurulmuş-yaratılmışlığında; üstüne üstlük süresizliğinin belli bir aralıktaki başlangıca ("onbirinci yüzyılda") sap(l/t)anmasında: Dolaylamadaki anma kipinin gideremeyeceği bir söz edimi bu – başka bir çağ için bir ortak söze (*Gemeinspruch* – ya da sözün ortak yerlerinden birine: *koinos topos*) dönüşmüş bir söz edimi: "'...' bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur": *ein überwundener Standpunkt*: 'aşılmış bir bakış açısı': bir yirminci yüzyıl buluşudur: ""'...' bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur": *ein überwundener Standpunkt*: 'aşılmış bir bakış açısı" – göz kaç kat anmayı ayırt eder?

Neler neler dökülebilir, dökülmüştür bu üretecin içine, nelere nelere giydirilmiştir bu üreteç: "*Renaissance* bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur"; "*Hellenismus* bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur"; "*Bulldog* bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur"; "*Bilisizlik* bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur"; "*Bilgin* bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur"; "*Yozlaşma* bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur";

"*Eşcinsellik* bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur"; "*Evkadını* bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur"; "*Geleneksel çekirdek aile* bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur"; ensonu "*Sınıf* bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur": Peki ama ne denmiş olur böylece? Yalnızca bir sözcüğün, bir deyimin, bir sözcenin ilk kez kullanımından, dilde bir başlangıçtan mı söz ediliyor? Hep olmamış bir söz, bir "bundan böyle": "Artık şuna 'tilcik' diyelim." Yoksa bir sözcüğün ilk kez, artık, *geldiği* bir anlamdan mı; hep olmuşun adının konmasından mı? Hep denmemiş, bundan böyle denecek: "Bundan sonra '...' diyelim." Yoksa varoluşla birlikte konan bir ad mı sözkonusu? "Doğdun, adın '...' olsun." Ya 'genocide', 'terrorisme' – adından önce de mi vardı, adıyla birlikte mi varoldu? Yoksa 'hep olmamış, hep olamayacak' mı demek bu 'buluş'? Yalnızca belirli bir tarihsel dönemde birlikte geçerli olduğu mu söyleniyor 'buluş' ile 'bulunan'ın? Yoksa 'hiç olmamış, hiç olmayacak, yok' mu demek? Ya da bir '*déjà*', bir '*always already*'...

İki örneği anacağım yalnızca: (1) Alfred Cobban (1955) ile Georges Lefebvre'in (1956) başlattığı, bir yanda François Furet ile Denis Richet, öbür yanda Albert Soboul ile Claude Mazauric'in sürdürdüğü, bugünse örneğin Sarah C. Maza [2003] ile Henry Heller (2006) arasında geçen tartışma: 1789 yılında Fransa'da '*bourgeoisie*' var mıydı? (İyi bir özet için bkz. Dufraisse [1989]) (2) İngiltere'de 'orta sınıf' nasıl 'bulundu'? En son biçimini Dror Wahrman (1995), J. C. D. Clark (2000), David Cannadine'ın (2000) örneklediği bir tarihyazımı 'düzeltme'si: "*Sınıf* bir ondokuzuncu yüzyıl buluşudur": gerek Fransa'daki '*bourgeoisie*' olarak, gerek İngiltere'deki '*middle class*' olarak. İlginç olan, iki 'düzeltme'nin de Barthes'ın 'söylen' kavramına başvurması: bu 'ondokuzuncu yüzyıl buluşu', bu iki tartışma çerçevesinde, kısaca 'söylen' demektir (Maza, 2003: 12; Wahrman, 1995:18): "insan edimlerinin karmaşıklığını gideren, onlara özlerin yalınlığını kazandıran" (Barthes, 1970: 231). Burada sözkonusu tartışmaların ayrıntılarına da, Barthes'ın böyle okunuşunun sorunlarına da, en iyi örneklerinden birini Hobsbawm'da (1971) gördüğümüz 'sınıfın bulunuşu' ile 'sınıf bilinci' arasındaki bağın türeyişini izleyen çalışmalara da değinmeyeceğim. Yalnızca Barthes'ın "söylen bir sözdür"ünü (1970: 193) anımsatıp öbür 'sınıf'a, başka bir 'buluş'a geçeceğim.

Şu 'buluş' yüklemini, özellikle 'sınıf' konusunda, en ayrıksı biçimde, olumsuzlamaksızın üstlenenler Deleuze ile Guattari olmuştur; üstelik 'şövalyelik' ile 'sevi'nin (yeni bir biçiminin) bulunuşuna da göndererek (Guattari, 1992). *Bin Yayla*'da "Bütün ülkelerin varlıksızları, birleşin!" savsözünün (*mot d'ordre*) yeni bir sınıfı "bulduğunu" ("kurduğunu/oluşturduğunu" mu demeli?) yazarken (hemen ardından Lenin'in 'parti'yi buluşu gelecektir), çıkmada tarihçilerin sorusuna dönerler: "Varlıksız sınıf tasarımının kendisi şu soruya bağlıdır: Varlıksızlık şu anda var mı, hem de gövde olarak? (ya da artık var mı?)" (Deleuze/Guattari, 1992: 105) 'Daha' diye toparlandığında bu ikiz soru ("henüz/artık") 'buluş'un bütün anlamlarını içeriyor. Oysa Deleuze/Guattari daha çok ön-

celeyici bir kullanımdan ya da bir tür 'bundan böyle'den söz ediyor: "gövde olarak bir varlıksızlığın koşulları verili olmadan *önce*, yığınlardan, bir söz çatımı [*agencement d'énonciation*] olarak varlıksız sınıfı çıkarmış gövdesiz bir dönüşüm". Buradaki 'yığın'-'sınıf'-'parti' ilişkisi (ortak Leibnizci köklerine karşın) Hegel'deki 'tinsel yığınlar'-'*Stände*' ilişkisinden bambaşka: kalıcı kurumlar değil, geçici çatımlar sözkonusu: "Bütün erk sovyetlere!" savsözünün yalnızca 27 Şubat ile 4 Temmuz arası geçerli olması gibi. Savsöz (*mot d'ordre*), Fransız Devrimi'nin '*Plaçons à l'ordre du jour*'unda ("Gündeme koyalım") yalnızca örneğini değil, ana örnekçesini bulan bir kavram da ondan: 'Olsun, olayım, olalım.'
Call me Ishmael. – sözün söz: Peki, Ishmael ol, *prolétaire* ol.

Bir anlatıyı olanaklı kılan doğruluk sözleşmesiymişçesine işleyen bir 'diyelim', şimdilik, artık, hele, ...: yığınlardan sınıfı çıkaran: "Kentsoyluluk, yığın olarak – sınıf olarak..." (Deleuze/Guattari, 1992: 270) 'Özdeciksel' / 'özdemsel' 'bölüklülük' [*segmentarité moléculaire/molaire*] ayrımına dayanan bu ikillik yalnızca sınıfların 'bulunmasının' koşullarına değil, sınıflararası ilişkinin siyasal biçimine de yataklık ediyor: savaşım/çatışma. Özerklikçilerin kurulup çözülen sınıflarının kaynağı burası: "Bir yığınla öteki yığınlar arasındaki bağlar ona 'karşılık gelen' sınıfla öteki sınıflar arasındaki ilişkilerle aynı değildir." (Deleuze/Guattari, 1992: 270) "Toplumsal bir ilişki olarak varlık"la ilişkileri bakımından bambaşka ilişkililiklerdir de ondan, diye eklerdim.

Negri'nin ('olumlu' 'öznelerin çoğulluğu' kavramı ile 'varlıksal bir erk' anlamının yanısıra) 'bir 'sınıf kavramı' olarak 'çokluk'u da kaynağını bir yandan Marx'ın 'çözüşme'sinde, bir yandan Deleuze/Guattari'nin 'yığın-sınıf' (dolayısıyla 'akı') tasarımında bulur: "Kendisi bir sınıf olmayan bu sınıf" özdeksel olmayan emekleriyle belirlenen "üretici tekliklerin sınıfı"dır; "işçi sınıfının savaşımı artık yoktur". Yine de 'çokluk', 'sınıf olmayan sınıf' bir özne olarak ileri sürer kendini: 'sınıf savaşımı'nın öznesi (Negri, 2002: M). Bütün *Stände*'nin çözüşmesi olarak kentsoyluluğun genleşmesi olarak gezegen küçük kentsoyluluğunun karşısında, bütün toplumun özel bir *Stand* olarak çözüşmesi olarak varlıksızlığın çözüşmesi olarak 'çokluk' bir yandan özneleşme, bir yandan da öznenin (sınıf savaşımının öznesinin) çözüşmesi olarak ortaya çıkar böylece: '-mış gibi', 'değilmiş gibi', 'yok gibi': '*als ob*', '*hōs mē*': 'çağrılmış/çağrılmamış gibi': 'özne'ymiş, değilmiş gibi: *Hypothesis fingo et non fingo – Hypostasis facio et non facio:* "bir toplumsal sınıfın kimliği, özdeşliği [*l'identité et l'identité à soi*] olacak şu son dayanak" (Derrida, 1993: 97), askıya alınmak şöyle dursun, büsbütün silinmiş demek.
Call me Ishmael. – sözün söz: Peki, Ishmael ol, *prolétaire* ol, Romeo olma –
Robert Walser'in *Jakob von Gunten*'iyle Türkçe'de ilk kez görünmesine aykırı biçimde denk düşen bir kimliksiz kimlikler durumu: Agamben'in Walser'in anlatı evreni üzerine yazarken betimlediği gibi bir ülke: "Bütün sözcüklerin önüne görünmez bir 'sözümona', bir 'sözde', ardından bir 'denen', (...) bir '*qui et vo-*

catur.' [: '... de denen'] gelirmiş, sanki her terim kendi adlandırma gücüne karşı çıkarmış gibi" (2001: 49-50): Eubulides'in 'tanınmayan' (*dialanthanōn*), 'Elektra', 'peçeli' (*egkekalummenos*) çatışkılarının üçüne birden karşılık gelen bir kimliksiz kimlikler, takma kimlikler, takma yüzler 'çokluk'u:

"Hepimiz Hrantız, hepimiz Ermeniyiz." – "Hepimiz Mustafa Kemaliz." – "Hepimiz Mehmet(çiğ)iz." Özel adların da, 'siyaseten doğruluk'un da çözüşmesi olarak bu 'çokluk' Mayıs 1968'i çağırıyordu kuşkusuz: "Hepimiz Alman Yahudisiyiz": "– 'yanlış' bir özdeşleşme, saltık, özsel bir yanlışın yadsınması olarak dile gelen bir özdeşleşme" (Rancière, 1992: 61). Yalnız Rancière'in değil, Lyotard'ın (1983, 1985) da bu bağlamda Marx'ın *'Unrecht schlechthin'* sözünü, şu "Toplumun özel bir *Stand* olarak çözüşmesi, *Proletariat*"dan hemen önce gelen bu sözü anmasına şaşmamak gerek: "köklü zincirleri olan bir sınıf, kenter toplumun, kenter toplumun sınıfı olmayan bir sınıfı, bütün *Stände*'nin çözüşmesi olan bir *Stand*, çilesinin genelgeçerliğinden ötürü genelgeçer bir nitelik kazanan, kendisine hiçbir özel haksızlık yapılmadığı, düpedüz haksızlık yapıldığı için hiçbir özel hak ileri sürmeyen bir yuvar": "bağları çok gevşek bir kavram"ın çözüşmesi olarak "köklü zincirleri olan bir sınıf": "Bu özneye 'söz vermek' gerek" (Lyotard, 1983: 247): Yoksa aradan çekilmek mi gerek – bir yandan birden çok çoğul söz varken, bir yandan da kimseler yokken?

Call me Ishmael. – I take thee at thy word: sözün söz: Peki, Ishmael ol, *prolétaire* ol, Hrant ol, Mehmet ol, Romeo olma artık –

"Bir sınıfı kuran/oluşturan nedir?": "Ve biraz hiç çağrılmamaktan yapılmış Yakup"

Başka bir söz çatımı çağırabilir mi ki?

[Elyazması burada kesiliyor.]

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (2000) *Il tempo che resta*, Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben, Giorgio (2001) *La comunità che viene*, Torino: Bollati Boringhieri.

Avineri, Shlomo (1968) *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.

Avineri, Shlomo (1972) *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.

Baker, Ulus (1996) "Marx'ın Bir Çift Sözü Var", *Birikim* 84, 20-31.

Balibar, Etienne (1999) "The Notion of Class Politics in Marx", *Karl Marx's Social and Political Thought VI*, yay. Bob Jessop, Russell Wheatley, Londra: Routledge, 488-517.

Barthes, Roland (1970) *Mythologies*, Paris: Seuil.

Bienek, Horst (1970) *Bakunin, eine Invention*, Münih: Carl Hanser.

Blanchot, Maurice (1971) "Les trois paroles de Marx", *L'Amitié*, Paris: Gallimard, 115-117.

Büttgen, Philippe (2004) "Beruf", *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisables*, Tours: Le Robert/Seuil, 186-190.

Cannadine, David (2000) *Class in Britain*, Londra: Penguin.

Clark, J. C. D. (2000) *English Society 1660-1832*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cobban, Alfred (1955) *The Myth of the French Revolution*, Londra: University College.

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1980) *Mille Plateaux*, Paris: Minuit.

Derrida, Jacques (1972) "La Mythologie blanche", *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 247-324.

Derrida, Jacques (1993) *Spectres de Marx*, Paris: Galilée.

Derrida, Jacques (2002) *Negotiations*, Stanford: Stanford University Press.

Dufraisse, Roger (1989) "La Révolution française et la bourgeoisie", *La Révolution, la France et l'Allemagne*, yay. H. Berding, E. François, H.-P. Ullmann, Paris: Maison des sciences de l'homme, 229-252.

Foucault, Michel (1971) *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1992) *Benin Yapımı*, çev. Levent Kavas, Ankara: Ara Yayıncılık.

Greene, Graham (1992) *Journey Without Maps*, New York: Penguin.

Greene, Graham (1991) *The Heart of the Matter*, New York: Penguin.

Guattari, Félix (1992) *Chaosmose*, Paris: Galilée.

Harris, Henry Silton (1997) *Hegel's Ladder*, Indianapolis: Hackett.

Hegel, G. W. F. (2002) *System der Sittlichkeit (Critik des Fichteschen Naturrechts)*, yay. H. D. Brandt, Hamburg: Felix Meiner.

Heller, Henry (2006) *The Bourgeois Revolution in France, 1789-1815*, New York: Berghahn Books.

Hobsbawm, E. J. (1971) "Class Consciousness in History", *Aspects of History and Class Consciousness*, yay. Istvan Meszaros, Londra: Routledge and Kegan Paul, 5-21.

Kluge, Friedrich (1957) *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*, Berlin: Walter de Gruyter.

Lefebvre, Georges (1956) "Le mythe de la Révolution française", *Annales historiques de la Révolution française*, 145: 337-345.

Lyotard, Jean-François (1983) *Le Différend*, Paris: Minuit.

Lyotard, Jean-François (1985) "Judicieux dans le différend", *La Faculté de juger*, Paris: Minuit, 195-236.

Marx, Karl, F. Engels (2003) *Komünist Manifesto*, çev. Levent Kavas, İstanbul: İthaki.

Marx, Karl, F. Engels, J. Weydemeyer (2004) *Die Deutsche Ideologie, Apparat*, Berlin: Akademie Verlag.

Marx, Karl (2004) *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, 3, Berlin: Akademie Verlag.

Maza, Sarah (2003) *The Myth of the French Bourgeoisie: An Essay on the Social Imaginary, 1750-1850*, Cambridge: Harvard University Press.

Negri. Antonio (2002) *Du retour: Abécédaire biopolitique*, Paris: Calmann-Lévy.

Peperzak, A. T. (2001) *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht: Kluwer.

Rancière, Jacques (1992) "Politics, Identification, and Subjectivation", *October*, 61, Yaz, 58-64.

Rancière, Jacques (1995) *La Mésentente*, Paris: Galilée.

Silvestre, Théophile (1862) *L.-A. Blanqui. Étude historique: Pièces justificatives*, Paris: Poulet-Malassis.

Wahrman, Dror (1995) *Imagining the Middle Class: The Political Representation of Class in Britain*, Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, Max (1947) *Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der Sozialökonomik III)*, 3. basım, Tübingen: J. C. B. Mohr.

Weber, Max (1986) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: J. C. B. Mohr.

Winfield, R. D. (1984) "Hegel's Challenge to the Modern Economy", *History and System: Hegel's Philosophy of History*, yay. R. L. Perkins, Albany: State University of New York Press, 219-253.

Dünyanın tüm savaşları

*Aras Özgün - Can Gündüz - Özgür Gökmen**

Geçmiş ölü değildir. Hatta, geçmiş bile değildir.

WILLIAM FAULKNER

0. birden değil, sıfırdan başlamak gerekir saymaya, yokluğu da hesaba katmak için...

Hep "anlatılan senin hikâyendir" diye başlansa da, sonuçta herkes her zaman kendi hikâyesini anlatır. Hiçbir hikâye de geçmişi ve gerçeği anlatmaz zaten, hepsi henüz ya da hiç olmamış olanı söyler. "Senin hikâyen" demek, bir davetten ibarettir; geleceği şimdiye, tasavvur edileni vücut bulmaya, "sen"i "ben" olmaya çağıran bir davet.

Anlatacağımız bir hikâye anlatıcısının hikâyesidir, bizim hikâyemizdir.

1. bir zamanlar bir hikâye anlatıcısı yaşarmış, Benjamin'in ona atfettiği tarihsel misyonu pek takınazmış...

Ulus'un geride bıraktığı düşünsel birikim yorumlanmayı veya açıklanmayı gerektiren bir yığın oluşturmuyor kanımızca; gayet anlaşılabilir bir dille ifade edilmiş, uzun uzun kendini izah eden, sıkça ayrı ayrı parçaların birbiriyle kesiştiği, bağlamların örtüştüğü, açıklamaların birbirini tamamladığı bir birikim bu. Bu entelektüel birikimle kendini yakından ilişkilendiren insanlara baktığımızda, bu birikiminin ne kadar berrak ve aslında izlenmesinin ne kadar kolay olduğunu görebiliriz; çevresindeki insanlar arasında okkalı bir sosyal bilimler eğitimine sahip olanların yanısıra, sıklıkla çok başka alanlardan gelen ve tamamen kendi kendini yetiştirmiş insanları bulmak da mümkün idi. O nedenle Ulus'un külliyatını tefsir etmeye, yorumlamaya kalkmayacağız; bitmemiş yazılarında bile dertlerini bizim dilimizin dönebileceğinden çok daha iyi ifade eder

(*) Körotonomedya.

zaten kendisi. Fakat öte yandan da, bu entelektüel birikimi çevreleyen yaşamın özellikle bu yakın çevresinin dışındakilere garip geldiğinin de farkındayız. Genç bir aydın kuşağının düşünsel ve politik formasyonu üzerinde bu kadar etkisi olup da ardında bir o kadar az bütünsel eser bırakan, o kadar geniş bir bilgi birikimine vakıf olup da akademinin ancak bu kadar kıyılarında barınabilen, varlıklı bir geçmişten gelmesine rağmen Türkiye'nin kendine özgü sınıfsal koşullarıyla belirlenen entelektüel/akademik çevreleri için ancak sefalet denilebilecek koşullarda yaşamını sürdürmeyi seçen bu adamın sıradışılığı esrarengiz geliyor uzaktan – özellikle de yokluğunda, bu insanın sıcacık ve davetkâr varlığıyla doğrudan temas kurma imkânımızın artık kalmadığı anda.

Ardında bıraktığı dışardan ilk bakışta oldukça dağınık, bölük pörçük, çok farklı alanlarda üretilmiş ve tamamlanmamış görünen entelektüel birikime baktığımızda, aslında bu birikimin oldukça stratejik bir zihinsel üretimin ürünü olduğunu, kırıkların aralarını (kendi deyimiyle) "aşındırarak" derinleştirme ve çatlaklara dönüştürme çabası taşıdığını görmek mümkün (Baker, 2002). Hiçbir akademik terbiyeye tamamıyla sığmayan, herhangi bir alanın bütünsel bir haritasını oluşturmayan, geniş bir satıhta rastgele savrulmuş gibi duran bilgi parçacıkları, aslında savruldukları yüzeydeki kırıklara ve çatlaklara işaret eder – orada olma nedenleri etrafını ördükleri kırıkları ve çatlakları derinleştirme ve genişletme çabasından dolayıdır, bu çabanın geride kalan izleridir. Bu bir "yüzeybilim" çalışmasıdır. Yüzeybilim akademik bir disiplin değil, bir göçebe bilimidir. Göçebeler iz sürmesini bilirler; çatlakları birbirine bağlayan izler, kesişme noktalarını ve kaçış yollarını tarif eder bize, aynı yüzeyde mümkün olan başka hareket güzergâhlarını gösterir, gerektiğinde sığınılacak oyukları imler.

Bu stratejik çaba günlük hayatın o tanıdık topoğrafyasını hedefler kuşkusuz; çatlaklar bu topoğrafyanın kıvrımlarını oluşturan farklı düzlemleri ve katmanları açığa çıkarır, bize görünür kılar. Ama bunun da ötesinde, bu kırılma noktalarının izlerini takip ettiğimizde, çatlakları birleştirdiğimizde, düşünsel üretimin içinde geliştiği (ve beraberinde geliştirdiği) toplumsal ilişkileri gözönüne aldığımızda, stratejik bir teorik birikimin ötesinde, taktik bir yaşam pratiği buluruz. Eğer "entelektüel", basitçe bilişsel emek üreticisi olmaktan ve profesyonel akademik olmaktan öte, bilgiyi yaşam dolayımında kuran bir varoluşsa ve bu anlamda gündelik yaşamı dönüştürmeye yönelik politik bir pratiğe işaret ediyorsa, Ulus'un ardında bıraktığı düşünsel faaliyetleriyle içiçe geçen yaşam pratiğini kendisinden öğrenilmesi gereken son bir ders olarak ele almak gerekir.

2. kırılmalar

Kanımızca bu entelektüel varlık sadece Türkiye bağlamında değil, daha çok küresel ölçekte düşünülmesi gereken politik, ekonomik, toplumsal dönüşüm süreçleriyle örtüşerek, bu süreçlerin getirdiği kırılmalar etrafında şekillendi.

Türkiye bağlamında "12 Eylül'ün düzlediği toplumsal tabanda neo-liberalizmin sancılı inşa süreci" diyerek özetleyebileceğimiz koşulları, dünyada ise post-Fordizm'in konsolidasyonunu ve 90'larda tam anlamıyla belirginleşen teknolojik dönüşümleri ana ekseni olarak ele almak mümkün. Bu koşulların uzun uzadıya tahlili şu an zaten bütün sosyal bilimler dünyasının gündemini oluşturmak durumunda. Bizim bu bağlamda dikkat çekmek istediğimiz noktaysa, aralarında Ulus'un da bulunduğu yeni bir entelektüel varlık tipinin nasıl bu koşullarla ilişkili olarak doğduğudur. 90'ların başına geldiğimizde, 70'lerin sol entelektüel ortamını ucundan kaçırmış olmakla beraber faşizmin 80'lerdeki etkilerini görebilmiş, bir önceki kuşaktan arta kalan siyasi örgütlenmeye dahil olmamakla beraber politik düşünme formasyonu kazanmış, pek de kuşak denemeyecek kadar dar bir aralıkta bir "üniversiteli çağı" vuku buldu. Ulus'un entelektüel etki alanı, bizim korotonomedya çevresindeki birlikteliğimizin özneleri bu tipten genç bir nüfus oldu.

Bu aralıkta gerçekleşenin bir "kırılma" olduğunun, ve bu kırılmanın farkına varmanın Ulus'la paylaştığımız düşünsel çizgileri anlamak için elzem olduğunun bir kez daha altını çizelim. Sözgelimi, üzerinde çokça konuşageldiğimiz, gündelik hayatın ilk bakışta politik olarak tanımlanmayan alanlarının politize edilmesi fikri... Bu, siyasal alanı kurduğu varsayılan örgütlenme biçimlerinin çözülüp dağılmasından geriye kalan konumların süslenip püslenmesinden ziyade, tam da mevcut siyasi örgütlerin ve kurumların henüz kapsayamadığı alanlarda kurulması mümkün siyasetlere açılan "çıkış noktaları" kurma çabasıdır. Bu kırılma ve yeni bir çıkış noktası gerekli miydi peki? Yani politikayı siyasi iktidarın örgütlendiği alanların dışında kurmaya girişmek, zaten bu alanları ilerici özgürlükçü unsurlardan arındırmaya çalışan faşizan politikaların ekmeğine yağ sürmek anlamına gelmiyor muydu? Bu sorunun cevabı için darbe ve sonrasının tekrardan tahlili gerek belki; hem işçi sendikalarında yoğun olarak örgütlenmiş, hem de çoktandır faşist saldırılara karşı kendilerini savunma kapasitesi geliştirmiş sol hareketlerin neden darbe geldiğinde genel grev ya da topyekün direniş başlatamayıp devlete bu kadar kolay teslim olduğu tartışmasını bir yana bırakırsak, bu hareketlerin 12 Eylül sonrasında sendikalar kapatılıp örgütler lağvedildiğinde siyaset yapacak aygıtlarının kalmadığı, teslim olmasalar da direniş örgütleyecek kapasitelerini yitirdikleri gerçeğini görmek gerek. Öte yandan, 90'lara geldiğimizde fark ettiğimiz, bugün artık karşısında çaresiz hissettiğimiz gelişme işe, faşizmin dümen suyunda inşa edilen neo-liberalizmin hemen aslen bu ilk bakışta politik görünmeyen alanları tahkim etmeye giriştiği, toplumsal yaşamın biyopolitik örgüsüne herhangi bir direnişle karşılaşmadan kendi desenlerini işlediği.

3. her düşüncenin siyasi bir yönü olduğu gerçeğini kabul etmek, illa ki her düşünürün siyaset yaptığı anlamına gelmez.

Siyasetin alanı bu şekilde yeniden tanımlandığında, yeni bir siyaset felsefesi gerekecektir bizlere. Bu siyaset felsefesinin kaynakları Ulus tarafından hiç de eklektik olmayan tamamıyla stratejik bir şekilde, ince ince, itinayla biraraya getirilecektir. Ulus'un düşünsel üretiminin temel kaynakları, Deleuze, Foucault, Negri, Bergson, Tarde, ve bunları tarihsel olarak önceleyen Spinoza ve Nietzche, bu türden yeni bir siyaset felsefesinin ipuçlarını sunarlar. Marx kapı dışarı mı edilmiştir? Kapı dışarı edilen Marx'taki Hegel'dir – hâlâ geriye "bir çift sözü" kalacaktır Marx'ın.[1] Ulus'un Marx'ta değerli bulduğu kapitalizmin analitik çözümlemeleri ve bunlardan türetilmiş siyaset formülleri değildir –tam tersine, bunları problemli görecektir Ulus, fakat (kendi deyişiyle) Simmel'in metropolitan yaşama dair yaptığının benzeri şekilde, erken endüstriyel topluma dair ürettiği imajlardır. Hegel ise kapı dışarı edilmek durumundadır; yaşamın tamamı politik bir alan olarak tanımlanacaksa eğer, modernliğin dili ve düşünceyi öncelikli kılan aşkınlık metafiziğinden vazgeçmek gerekir; yaşam doğrudan tecrübe edilir, düşüncenin dolayımından kurulmaz, kavramlarla değil duygulanımlarla (affect) işler. Heidegger'den de çabucak vazgeçer Ulus; politik değildir Heidegger'in felsefesi – ya da, ancak politik olmadığı varsayıldığında bağışlanabilir.

O halde siyasetin nesneleri bedenler, ve bu bedenlerin arasındaki ilişkiler, duygulanımlar, imajlar olacaktır. Peki ekonomi ne olacak, sömürünün kendisi ve sömürü ilişkisine dayanan toplumsal düzen ne olacak? Ulus da ekonomiden bahseder zaten, eğer ekonomiden anlamamız gereken "hayatın ekonomisi" ise, ve bu kapitalizmin üretim/tüketim döngülerinin muhasabesinden ibaret değilse. Üçüncü dünyanın terhanelerinde sömürülen insan bedeni değil de nedir? Birinci dünyanın silikon vadilerinde/sokaklarında sömürülen yaratıcılık duygulanımların üretimi değil midir? Günümüz kapitalist üretim tarzının hammaddesi toplumsal ilişkiler, nihai ürünü "yaşam biçimleri" değil midir? Neo-liberalizmin "ekonomi öyle gerektiriyor" dayatmacılığını bertaraf edebilmek için önce "ekonomi"den ne anlamamız gerektiğini gözden geçirmeliyiz; bu kapitalizmin dayatmasıdır, bu dayatmanın gerektirdiği tek şey gündelik hayatın akışlarını onun belirleyiciliğinin dışında kurabilmektir.

4. cehaleti öğrenmek

Yapısalcılık sonrası düşünce genel anlamda zaten bu dikkat çekmeye çabaladığımız kırılmanın bir ifadesi olarak post-fordizmin getirdiği ekonomik/siyasi koşullar altında modernliğin üzerine kurulduğu metafiziğin (ve siyaset felsefe-

1 Ulus Baker, "Marx'ın Bir Çift Sözü Var..." http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,33,0,0,1,0

sinden estetiğe ve toplum bilimlerine uzanan belirleyiciliğinin) sorgulanmasını getiriyor. O halde Ulus'la beraber içinde yeraldığımız tartışmalarda sıkça işittiğimiz "ah bu post-yapısalcılar! ah bu post-modernistler!" serzenişleri çoktan ele geçirilmiş bazı teorik siperlere ricat etmeyi çağırmıyorsa, ancak "ah bu dünyanın genel gidişatı!" serzenişi kadar anlamlı geliyor bize. Yapısalcılık sonrası düşüncenin birden fazla eleştirel çehresi olduğu ve bu sorgulamadan çıkan yönelimlerin çok çeşitli doğrultulara uzandığının farkına varmak önemli. Ulus'un bu yönelimler içerisinde bahsettiğimiz siyasi düşünce stratejisi ile benimsediği Heidegger'in modernlik eleştirisinin izini sürerek dilin yapıçözümüne yönelen düşünsel izlekler değil, düşünceyi dilin dışında aramaya yönelen, "imajlarla düşünmek/görmek" diye adlandırdığı pedagojik bir yönelimdir. Bu yönelim Deleuze'den başlayarak geriye doğru derinleştirildiğinde Bergson ve Spinoza'ya uzanacaktır. Bu bakımdan, "Ah bu Spinozacılar! Hiçbir şey bilmezler, her şeyden şüphe duyarlar, olmadık şeylere inanırlar! Doğru nedir asla öğretemezsiniz bunlara!" demek daha isabetli bir serzeniş olacaktır.

Ulus'un etrafında örülen "herşeyi bilen adam" mitosu oldukça ironik geliyor bütün bunları düşünürken. Ulus herşeyi bilmezdi, tam tersine, ne bilmesi gerektiği konusunda oldukça titiz ve seçici davranırdı.

5. bir'leşmek ve birleşmek

Ulus'un düşünsel çizgisini Deleuze ve Negri'den geriye doğru, Spinoza'ya kadar takip ettiğimizde bu türden bir siyaset felsefesinin temel nosyonları birbirine eklemlenmeye başlar. Bedensel varoluş bir muktederlik halidir. Burada bedene atfedilen güç salt "üretim faaliyeti"ne endekslenebilecek fiziksel ya da zihinsel bir "işgücü" potansiyeli değildir; arzular ve duygulanımlar üretebilme yeteneğidir. Negri'nin siyaset felsefesinin temel motifi olan "kurucu güç" mefhumu, yönetimsel bir güç biçimi olan, "yaptırabilmek" erkini taşıyan "iktidar" nosyonunun karşısına, kendiliğinden veya birlikte "yapabilmek"e karşılık gelen bir güç kavramı yerleştirerek, bu beden etrafında kurulur.

Beden mefhumu bu haliyle toplumsala sınır çizmeyi reddeder. Tekillik ve çokluk bedenin zorunlu olarak birarada düşünülmesi gereken atıflarıdır; hiçbir beden tek başına varolmaz. Toplumsallık, o halde öncesinde tek başına veya gruplar halinde yaşadıkları tasavvur edilen insanların biraraya gelip de, ikinci aşamada kurdukları bir alan değildir. Bedeni, kartezyen zihin/beden ayrımına tâbi tutarak tenin çeperleri içine hapseden ve "birey"i de ancak bu sınırlar dahilinde kavrayan bir tasarımın yetersizliği Spinoza'ya dönüşü zorunlu hale getirecektir. Bir beden "birlikte" kurulur; uzuvlarının bütünlüğü dahilinde, teninin sınırları içinde değil, uzantılarıyla, temas ettiği noktalar aracılığıyla, yakınlaştığı, dokunduğu ve eklemlendiği şeylerle birlikte varolur beden – öyleyse bunlarla birlikte düşün(ül)mesi gerekir!

6. 'a'vangard

Lenin'in vangardist bir parti tasavvuru formüle etmek için Chernyshevsky'nin romanından adapte ettiği, "Ne Yapmalı?"[2] sorusunu tekrar düşünmeye çağırır böylesi bir kurucu güç mevhumu. "Ne yapmalı?" sorusu sadece verili (yani geçmişin bugüne getirip dayattığı) birtakım olasılıklar (possibilities) dahilinde karar vermeyi gerektirir. Oysa bir beden eninde sonunda ancak muktedir olduğu, yapabileceği şeyi yapar. Sorun bu bedenin neler yapabileceğine, nelere muktedir olduğuna dair bir iddiadır – "bu beden neler yapabilir?". "Vangardizm"den vazgeçmek edilgen ve kabullenici bir politik pozisyonu benimsemek değildir, tam tersine, Spinoza'nin ilham verdiği soru bir yandan bir potansiyele işaret ederken, diğer yandan bu potansiyelin sınırlarını sınamaya davet eder.

"Bir beden nelere muktedirdir?" sorusunu sorduğumuzda sıfırdan değil birden başlarız saymaya; hiçbir zaman hiçbir şey yapamayacak durumda olamayız, yapabileceğimiz şeylerin daha fazlası hep vardır. O halde bedenle alakalı soru bir istenç ifadesini barındırır; geçmişte başlayıp şimdide nihayetlenen olasılıklara değil, şu andan başlayıp geleceğe uzanan yetkinliklere (potential) işaret eder. "Vangardizm"in empoze ettiği soruyu terk ederek ulaştığımız nokta, bu anlamda, avangard'ın ezeli kurucu arzusudur. Avangard, vangardizm'in reddiyle mümkündür ancak. Bu paradoksal bir retorik olarak görülmemeli asla; situationist'lerin "situationizm diye birşey yoktur, situationist'ler vardır ancak" derken işaret ettikleri ancak öznelerin ve bedenlerin yeni durumlar inşa etme yetisine sahip olduğudur, parti programlarının değil.

7. "ben o kendimim"

"Kendinin nedeni (olan) ile, özü varlığını içeren, ya da doğası ancak varlığıyla kavranabilecek olanı kastediyorum." Yaşadığı çağın insanları, Spinoza'nın tanrı üzerine düşüncelerinden kuşkulanmakta haksız sayılmazlar; tanrıdan bahsediyor gibi görünen bu mercek tamircisi alabildiğine materyalist bir felsefenin temel ögelerini biraraya getirirken düpedüz tanrıtanımazdır. Etika'da bahsettiği de "tanrı" falan değil, istencinin doruğunda bir bedendir. Bu istenç her bedenin kurucu öğesi olduğu ölçüde, her beden böylesi bir güç potansiyelini taşır.

Tekilliğin siyasete tercüme edilmiş hali "otonomi"dir. Spinoza'nın etiğinde tanrıya atfedilen tekillik, en geniş anlamda toplumun tamamına yayılacak bir "otonomi" fikrinin özüdür. Her bedenin sahip olduğu potansiyeli sınırsızca gerçekleştirebileceği, herkesin kendi istencine sahip olduğu bir toplum; yani "güç"ün "iktidar" halinde devlette veya bir kesimin elinde birikeceği bir toplum değil, toplumun yüzeyine dağılacağı, herkesin muktedir olacağı bir top-

2 Vladimir Ilyich Lenin, *What Is To Be Done?* http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1901/witbd/index.htm

lumsal tasarımdır bu. Eğer başka bir tür "güç"ten bahsediyor olmasaydı, ismini "iktidar karşıtlığı"ndan alan Anarşizmin tersten (ve pek önceden) okunması olarak düşünülebilirdi bu tasarım. Fakat anarşistler daha iyi bilirler asıl ne istediklerini; Kropotkin'in anarko-komünizmini takiben Emma Goldman'ın New York'un Lower East Side'ında bir yandan göçmen işçileri örgütlerken yazdığı Almanca derginin adı "Die Autonomie"dir mesela.

8. parmak uçlarıyla konuşmak

90'larda çoktandır evrilegelen dijital teknolojiler artık parmaklarımızın altındaydı, ve hepimiz 20. yüzyılın ve endüstri devriminin sonuna kadeh kaldırmak üzereydik. Halen de Ulus'la paylaştığımız körotonomedya deneyiminde bizi cezbeden teknolojinin özgürleştirici çehresinin asla aldatıcı bir imaj olmadığını aynı ciddiyetle iddia edebiliriz. Bugünkü gündelik hayatımızı belirleyen pekçok süreç üzerinde etkili olacak bir kırılmaydı teknolojinin o gün kaçınılmaz olarak gösterdiği.

Bu teknolojik dönüşüm yukarda bahsettiğimiz felsefi mefhumları çağırıyor ve onların yaşamsal pratiklerde vücut bulmasına imkân verecek koşulları hazırlıyordu. "Gayri-maddi emek" ürünlerinin bu zamana kadar taşımak zorunda kaldıkları fiziksel muhafazalarından, nesnelerinden bağımsızlaşmaları bu koşulların başında düşünülmeli. Bunun kültürel üretim alanındaki etkileri, "postmodern estetik" (veya "kozmetik") tartışmalarının çok ötesinde, daha derindeki bir ekonomi-politik katmanda cereyan edecektir. Artık bir kitap ya da bir film, yazı ya da görüntü – dil ya da imaj, elle tutulamaz hale dönüşecektir, sonsuz kere çoğaltılabilir ve en ufak bileşenine kadar ayrıştırılabilip başka başka biçimlerde sonsuzca yeniden biraraya getirilebilir olacaktır. Burada bahsettiklerimiz, bir anlamda "yazar" kavramının tamamıyla dönüşmesine işaret ederken öte yandan da kültürel ürünün doğasının kökten bir dönüşümünü gerektirir. Sanat işi, kültürel ürün, yazı, ses ve görüntü, artık hiçbir zaman "bitmiş" olmayacak, nihayetlenmiş bir bütün oluşturmayacaktır – ses, görüntüler ve dil sonsuza kadar, yeni kombinasyonlar ve kompozisyonlar üreterek birbirlerine ve aynı şekilde hiç nihayetlenmeyecek yeni ürünlere eklenecektir. Bu dönüşümün en açık ifadesini hemen müzikte buluruz; dijital teknolojiler müziğe yalnızca yeni ve duyulmadık tonlar ve ritmler katmakla kalmadı, "sampling" mevhumu bu sonsuzca yeniden eklemlenmeye dayanan bir üretim/dolaşım biçimine işaret ediyor. Critical Art Ensemble bu yeni üretim biçimini "recombinant" kavramıyla açıklamaya çabalamaktaydı (1998): "recombinant" biyolojide farklı DNA zincirlerine eklemlenme ve onları dönüştürme yeteneğine sahip viral yapılara verilen isim.

Gayri-maddileşen kültürel üretim, bir anda o zamana kadar kültürel ürün nesnelerinin dolaşımını belirleyen (nesnelliğin getirdiği) sınırlamaları tamamıyla bertaraf etme şansı tanıdı bize. Dili, sesleri ve görüntüleri sadece "temsil

biçimleri" olarak görmemek lazım; bunlar duygulanımlar taşıyan "şeyler" oldukları kadar, kapitalizmin boyunduruğundaki bir kültürel üretim alanının da nesnelerini (commodity) oluşturdular. Öte yandan, "kültürel ürün" kategorisine daha önce yer almayan türde bir ürün ekleyecektir dijital teknolojiler; "yazılım" ("software") – yani bir yandan dilsel olarak kurulan, dolayısıyla doğası yukarıda bahsettiğimiz "gayri-maddi" türden olan öte yandan, emek süreci içerisinde yer aldığında –insan emeğiyle birleştiğinde– yeni ürünlerin üretilmesine yarayacak bir ürün; yani "üretim aracı"nın kendisi.

Kültürel üretim alanındaki dönüşümün asla kozmetik olmadığını, ve hatta estetik katmanından da derinde cereyan ettiğini söylemek çok iddialı bir tutum değil bu kırılmanın sonuçlarını "gayri-maddileşme" ekseninde takip edersek. Bu "şeyler"in (artık "temsil"in çok ötesinde, doğrudan "üretim araçları" haline dönüşen "şeyler"in) herkes tarafından sonsuzca çoğaltılabileceği (multiply) ve sonsuzca yeniden üretilebileceği (reproduce) yeni bir üretim tarzı hayal edelim öncelikle, sonra bunun aslında hayal falan değil artık sıradan pratik etkinliğimiz olduğunu düşünelim. Bu yeni üretim/dolaşım biçiminin başlıca niteliği –kendiliğinden, doğası gereği– kapitalizmi mümkün kılmamasıdır. Aslında bir bakıma bu kadar da basit; herkes tarafından sonsuzca çoğaltılabilen, ve sonsuzca yeniden üretilebilen şeyler kimse tarafından "mülk" edinilemez, hiçbir şekilde "sermaye" olamaz. Gelecek gelmiş, bir devrim olup bitmiştir bile, kültürel alanın ekonomisi "kapitalizmin ötesi"ne geçmiştir, başkaldırı ve kıyım sonradan gelecektir.

18. yüzyıl liberalizminin kapitalizmi önceleyen mülkiyet ilişkilerine ve pazar ekonomisine atfettiği türden bir "doğallık" fikri 20. yüzyılın sonunda kapitalizmin ardılı olacağını düşündüğümüz teknolojik gelişmelere yaklaşımımızı belirledi. Yukarıda bahsettiğimiz üretim/dolaşım sistemi bir kez mümkün olduğunda, bu alanda kurulan toplumsal ilişkiler de "doğallıkla" özgürleştirici ilişkiler olacaktı; yani, e-mail yazmasını, internette gezmesini öğrenen "sıradan kullanıcı", dünyadan haberdar olacak, en azından doğal olarak e-mail listelerine üye olacak, doğal olarak alternatif bilgi kaynaklarına yönelecek, sonrasında dosya paylaşım sistemlerini keşfedecek vs., ve sonuçta bahsettiğimiz teknolojik biçimin içeriğini kendiliğinden doldurarak özgürleşme vaadini yerine getirecekti. Varolan teknolojik açılım insanların katılımıyla kendini yeniden üretecek, insanlar da teknoloji aracılığıyla kendi bedensel, öznel ve toplumsal yeteneklerini daha da geliştirecekti. Kaldı ki bu banal "sıradan kullanım" potansiyeli değildi kuşkusuz bu teknolojik dönüşümün asıl vaadi; fütürist bir "hacker mitosu" (Wark, 2004) ve "fütur(e)suz" bir "cyborg imajı" (Haraway, 1991) bu dönemde tuşlara dokunanlara bulaşan kolektif arzunun ilk semptomları oldu – "doğal" dediğimiz, yeni bir insan doğasıydı.

Bu teknolojik devrime bakarak bu yeni üretim biçiminin ekonomi politiğini incelemek aynı süreç içerisinde karşı cephede konsolidasyonunu tamamlayan post-fordizmi anlayabilmek için de birtakım ipuçları sunacaktır bize.

9. kuşatma

Bu sorgulamada ilk karşımıza çıkan şey gayri-maddi üretim süreçlerinin post-fordist kapitalizm içerisindeki başatlığıdır; yani dijital teknolojilerle birleştiğinde yukarıda bahsettiğimiz toplumsal ilişkileri ve koşulları getiren emek süreçleri aslında bu teknolojilerle birlikte ortaya çıkmış biçimler değildir, eskiden beri varolan ama (mesela Marksist ekonomi-politik tarafından) "üretken" bir emek biçimi olarak tanımlanmamış süreçlerdir. Bu süreçler bir yandan post-fordizm içerisinde hegemonik biçimler haline gelirken –yani "üretken emek" basitçe "kol gücü" olmaktan çıkıp bilişsel, dilsel, estetik ve ideolojik boyutları ağır basmaya başlayan bir "üretici faaliyet"e dönüşürken– öte yandan da bu faaliyetlerin öncesinde temsil ettiği ya da sonuçta ürettiği değer biçimleri farklılaşacaktır. Üretici faaliyet bu şekliyle toplumsal olarak üretilen, aslen "kolektif" olarak kurulan kaynaklara dayandığında (iletişimsel, dilsel, duygulanımsal süreçler bu türden kaynaklardır), bu faaliyet "fabrika"da olup biten bir faaliyet değildir artık; bütün sosyal hayatı kapsar, gündelik hayatın tamamını kapitalist üretim mantığı içerisinde, "üretkenlik" mefhumu etrafında örgütler. "Toplumsal fabrika" kapitalizmin üretim süreçlerinin toplumsal hayatın yüzeyine bu şekilde yayılması, toplumsal özneyi kuşatmasıdır.

Bu koşullar karşısında ekonomi-politiği yeni terimlerle düşünmek gerekecektir bir yandan – "gayri-maddi emek", "toplumsal fabrika" vs. bu türden kavramlardır. Ulus (ve bu arayışı paylaşan başkaları) için Tarde bu anlamda önemli bir kaynak haline gelecektir bir anda; modern ekonomi-politiğin endüstriyel nesnel üretim koşullarını dert edindiği ve bu koşullara odaklanarak siyasi formüller ürettiği bir zamanda, Tarde'ın sorusu kitap gibi gayri-maddi bir "bilgi ürünü"nün üretimi ve dolaşımı etrafında kurulmuştu, ve eleştirisi bugünkü koşullara dair bir açıklayıcılık potansiyeli barındırıyordu mutlaka. Bu anlamda, mesela, "bilgi ürünü"nün (ya da "gayri-maddi emek ürünü"nün) herşeyden önce zorunlu olarak kolektif bir üretim sürecine işaret ettiği, bu türden bir ürünün tüketilerek nihayetlenemeyecek bir dolaşım biçimine sahip olduğu – dolaşımı sırasında yeniden üretileceği ve başka tür üretimlere eklemleneceği savları, yukarda bahsettiğimiz türden yeni bir "toplumsal ekonomi" fikrinin kurucu öğeleri olacaktır. Ama öte yandan Ulus'un Tarde'da bulduğu sadece doğru bir problem formülasyonu değildi; onun dert edindiği "bilgi üretimi" faaliyeti, ve bu faaliyeti incelerken kurduğu toplumsal bakış Ulus'un dertleriyle örtüşecekti.

10. biçilmiş hayat

Bugün artık geleceğin hiç de öyle vaktinden önce varmadığını görüyor ve 90'ların teknoloji tahayyüllerini gözden geçirmek zorunda hissediyoruz kendimizi. Bu oldukça hızlı ilerleyen kısacık geçmişe baktığımızda gözümüze çar-

pan birkaç belirgin an bu süreçte aslında neler olup bittiğinin ipuçlarını sunuyor bize. Mesela asıl malvarlığı soyut popülerliğinden başka birşey olmayan *Netscape* gibi bir şirketin 1995'te sermaye piyasasına arzedilmesi; hisseleri piyasaya sürüldüğü gün üç katı değer kazanan *Netscape*, yukarıda bahsettiğimiz "kolektif üretimin/dolaşımın" başka türden bir ekonomik değer biçimine, "sermaye"ye dönüşebileceğini gösterdi. Bu yeni keşfedilen değer "ölçülemez" olduğu oranda da spekülasyona açık bir değerdi; finans kapital sonraki beş sene içerisinde bu değerin spekülasyonu ile meşgul oldu, ve bu şekilde bir "teknolojik devrim" "ekonomik balon" haline dönüştü. "Balonun patlaması" ise inanılmaz bir sermaye aktarımından (appropriation) başka birşey değildi. Bugün 2001'de ekonomik kriz olarak tarihe geçen anın aslında finans kapitalin bu şişirilmiş değeri bir çırpıda yutmasından başka birşey olmadığını açıkça görebiliyoruz. Aynı tarihsel aralıkta neler olup bittiğini göstermesi açısından bir başka çarpıcı örnek de *Microsoft*'un 1998'de *Hotmail*'i satın almasıdır. Bu örnek bir yandan klasik anlamda hizmet satmaya yönelik olmayan bir teknolojik platformun barındırdığı toplumsallık bazında ekonomik değere işaret eder olması açısından önemli – ki daha sonraları *Google, Youtube, Facebook* vs. bu değerle oynayacaktır. Öte yandan da *Hotmail.com*'un *Microsoft*'un eline geçmesiyle üstlendiği işlevin daha sonra başka örneklere model teşkil edecek olması bakımından önemli. Nitekim *Microsoft Hotmail* aracılığıyla yazılım üreten bir şirket olmaktan çıkıp bir *"life-style"* (hayat biçimi) ürünü haline dönüştü; *Microsoft*'un sunduğu haber kanalından ucak bileti satışına kadar bir dolu ticari faaliyet *hotmail* aracılığıyla birbirine (ve bir tür "kişisel"liğe) bağlandı. Bunları gözönüne aldığımızda, bugün karşımıza çıkan web 2.0 diskuru banal bir *"business management"* retoriği olmanın ötesinde bir anlam taşımıyor bu bağlamda, bu söylemin işaret ettiği şeyler zaten daha 90'ların sonunda tasarımı şekillenen bir teknolojik-toplumsal kurgunun nitelikleri. Fakat gözardı etmememiz gereken şey, bu söylemin yukarda bahsettiğimiz (90'ların devrimci teknoloji tahayyüllerinin temel dayanağı olan) kollektif üretim süreçlerinin sermaye tarafından sahiplenilmesini meşrulaştırma çabası.

O halde bir yandan bize özgürlük vaat eden teknolojilerin öte yandan da kapitalizmin yeni bir modunun teknik altyapısını kurduğunu fark etmek durumundayız. Foucault "disiplin toplumları"nın çok boyutlu bir eleştirisinin sonuna geldiğinde, eleştirisini daha yeni üretmiş olduğu toplumsal biçimin hemen başka bir şeye doğru dönüşmekte olduğunu fark etmişti. Bu yeni biçimi tarihsel bağlamına oturtarak detaylı bir incelemesine giriştiğinde, temel ideolojik çerçeveyi sunan "neo-liberalizm"in, dönemin Marksist çevrelerince ele alındığı (ve bazen hâlâ karşımıza çıkan) üzere "halkı kandırmaya yönelik" bir "ekonomik söylemden" ibaret olmadığını görebilecekti. Neo-liberalizm belli noktalarda ardılı olduğu ideolojik kurgulardan kopsa da, 18. yüzyıldan başlayarak gelişen "yönetimsel"liğin (governmentality) ulaştığı arı biçim olarak kar-

şımıza çıkıyordu. Özne'yi "toplumsal" olmaktan önce "ekonomik" olarak formüle eden bu ideolojik çerçeve "halkı kandırmaya yönelik" bir "ekonomik söylem" olmanın çok ötesinde, bütün toplumsal ilişkilerin tamamını pazar ekonomisi modeline göre yapılandırmaya yönelik, "kandırmak" değil gerçekliği belirlemek iddiasında olan bir kurguydu. Bu kurgunun en açık ve arsızca ifadesini Clinton'ın seçim sloganında bulabiliriz belki; *"It's the economy, stupid!"* ("Ekonomi böyle gerektiriyor, aptal!").

Aynı dönem içerisinde medya sektörünün hızla oligopoli haline dönüştüğünü, dünya ölçeğindeki bir pazarın tamamına yakın bir kısmının finans kapitalin ve onun aracılığıyla biyokimya ve ağır sanayi sektörleri ile de derin ilişkileri olan dört-beş uluslarötesi şirketin elinde toplandığını unutmayalım. Deleuze'ün "denetim toplumu" adını verdiği, "disiplinci" ilişkileri gündelik hayatın yüzeyine yayan ve bu ilişkileri öznelliğe ördüğü ekonomik mantıkla birlikte (dışardan, kurumsal ve zoraki değil, ekonomik özneye içkin olarak) kuran yönetimsellik biçimi böylesi bir yekpare iletişim alanında kurulabilir ancak.

Aslında gelecek vaktinden önce varmıştır belki de, kapitalizm sonrasını vaat eden bir teknolojik devrim kapitalizmin en arı biçiminin avucuna düşmüştür.

11. bir kanaatler silsilesi

"Kanaat toplumu" birden fazla katmanı barındıran bir eleştiri olarak karşımıza çıkıyor tam da bu bağlamda. Bir yandan sosyolojinin dayattığı bilme biçimini sorgulayan bir jesti barındırıyor, öte yandan da bu disiplinin (ve onun üst-dilinin) ötesinde, kamusal hayatın dilini, bu dilin içinde kurulduğu dolaşım biçimini sorguluyor.

Kanaat kavramını iki yönde işletmek gerekir demek ki, birisi bilginin "kanaat toplumu"na has bir kamusal dolaşım hali, "bilme"nin tam tersi, kimsenin birşey bilmediği ancak herkesin her konuda ikinci elden edinilmiş kanaatlerle donanmış olduğu bir toplum. Sokakta yürürken bir haber kamerası suratınıza doğrultulup "falanca durum hakkında ne düşünüyorsunuz?" dendiğinde, "Benim kanaatimce..." diyebilmek zorundasınızdır. Bu "gösteri toplumu"yla "disiplin toplumu"nun tamamen üst üstüste çakıştığı bir durumdur, bir "katılım yanılsaması" aracılığıyla kurulur – ki Deleuze'ün bahsettiği "denetim toplumu" bu çakışma olarak düşünülmeli. Böylesi bir "kanaat toplumu" Ulus'un sık sık dikkat çektiği Spinoza'nın "ignoramus"una (cehalet),[3] yani üretken bir bilinçdışına işaret etmez, tam tersine, Baudrillard'in simülasyon adını verdiği üçüncü dereceden göstergelerle kurulan ikinci elden edinilmiş kanaatler silsilesi, "bilme"yi ikame eden bir tokluk yaratarak üretken bir cehaleti imkânsız kılar.

3 Ulus Baker, *Ignoramus: Psikanaliz neden işe yaramaz?*, http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=6,34,0,0,1,0

Herşey hakkında kanaat sahibi olmanın yarattığı etki halihazırda herşeyi bildiğimiz hissidir.

Öte yandan, sosyoloji disiplini, bu kanaatler dolaşımının karşı yakasında, bir yandan bu dolaşımı söylemsel olarak dışlarken, diğer yandan disipline edip barındırarak kurumsallığını sağlama alacaktır. Kanaatlerin tersine, ancak nesnel ölçütlerle sınanarak doğrulanabilir, ölçülebilir ve tasniflenebilir bir bilgi biçimidir bu, ama öte yandan da kanaatler böylesi nesnel ölçütlerle ölçülebildiği oranda "meşru"dur bu biçim nazarında. Bir sosyolog olarak "falanca durum hakkında, benim kanaatimce..." diyemezsiniz, ampirik verileriniz olmak zorundadır, ki bu veriler çıplak akılla anlaşılamaz, illa ki doğruluğu başka yöntemlerle ve tekniklerle sınanabilen bir dizi analiz yöntemleriyle anlaşılmak zorundadır. Ama bir sosyolog olarak insanlara "mutlu musunuz?" diye sorabilirsiniz ve eğer insanların yüzde doksanı "mutluyuz!" diyorsa, halkın tartışılmaz bir şekilde mutlu olduğunu iddia edebilirsiniz. Sorun burada sosyolojinin kendi nesneleriyle örülü ve dış dünyaya kapalı bir düşünme disiplini ya da söylemsel pratik olmaktan çıkıp dış dünyanın nesnel varlığına uzanmaya çabalaması değildir elbette. Tam tersine, mantık ve dil oyunlarına indirgenen analitik felsefeye karşı sosyolojinin yapması gereken dış dünyanın ancak yaşamın kendisiyle sınanabilir bir bilgisini üretmektir. Fakat bu "dışardaki dünya" sadece nesnelerden oluşan bir dünya değildir ki bilgisini sayarak hesaplayabilelim, nesneleri durağan ve benzer değildir ki toplayıp tasnifleyebilelim.

O halde, bize lazım gelen "bilme biçimi" (ya da "biçimsiz bilgi") toplumsal yaşamın nesnel olmayan ilişkilerini aynı nesnellik düzlemi içerisinde değerlendirebilmemizi sağlayacak bir tür materyalizm olmalı; nesnelerin mekaniğiyle birlikte dilin kendisini, arzuların akışlarını, kanaatlerin oluşumunu, duygulanımların mekaniğini de barındırabilecek bir bilgi türü. Ulus'un Deleuze'de bulup yapıştığı bu bilgi türüdür.

Sorun "kanaat sahibi" olmak, hatta kanaatin ötesinde "inanç"lara, ve hatta dogmatik inançlara sahip olmak değildir. Sorun bu kanaaatlerin ve inançların eklemlendiği güç ilişkileridir – yani fikirlerin siyasi özü. Her fikir basitçe bir görüş açısı ve bu anlamda herhangi bir görüş açısı olarak herhangi bir başkasına eşit değildir. Bir yanda çocuğunun cesedi başında "işte bu!" diye haykıran Filistinli bir anne, öte yanda "aslında öyle değil!" diyen İsrailli bakan; bu iki imaj ancak bir televizyon haber bülteninde eşit değere ve hakka sahip olabilir – bir de, belki bir sosyolojik araştırma raporunda.

12. imajlarla düşünmek

Jean Rouch kamerasını alıp sokağa çıktığında ve insanları çevirip aynı "mutlu musunuz?" sorusunu yönelttiğinde amacı verilen "evet" veya "hayır"ların sayısını kaydetmek değildi, hatta peşinde olduğu bu sorunun cevabı da değildi.

Bu soru bir yüzleşme anıydı; kurduğu bu yüzleşme anında Rouch'un kamerası boş boş bakan yüzler, omuz silkerek dönüp gidenler, ya da coşkulu kahkahalar kaydedecekti. Rouch'un çabasını bir kanaat oluşturma – ya da ifade etme girişimi olarak ele alamayız, ya da oluşmuş kanaatlerin analizini yapmak olarak göremeyiz. Başka tür bilme biçimine ve bilgi ekonomisine işaret edecektir Rouch'un *"cinema verité"*si, imajları "kanaatler"i sorgulamak yönünde kullanacaktır. Görmek yüzleşmektir, düşünce bu yüzleşmeyle başlar, açıklama hep bir sonraki imaja ötelenir. Tıpkı bedenler gibi, imajlar da tek başına varolamaz, her kare bir sonrakine bağlanır, her yüzleşme düşünceyi bir kez daha tetikler.

"İmajlarla düşünmek" başka bir bilme biçimine çağırıyor bizi ve ancak bu tür bir bilme biçimi "kanaat toplumu"nun değersizleştirdiği fikirlere inanmayı tekrardan öğretebilir bize. Ulus bu pedagojik modele "imajlarla düşünmek" adını verecektir: Herşeyden önce bu bir "pedagoji"dir, "disiplin" değil; amaç imajları veya bakışımızı terbiye etmek değildir, görmeyi öğrenmektir. Son dönemlerdeki çalışmalarında Ulus'un sinemayı ve videoyu ilgisinin merkezi haline getirmesi bu nedendendir. "İmaj" her zaman gerçeklikle alakalı bir gerilimi barındırır, böylesi bir gerilim ilişkisi ile kurulur – "imajlarla düşünmek", bu gerilim ilişkisini düşüncede mümkün ve zorunlu kılar.

Sinemanın, kendine özgü göstergeler üreterek çıkıp gelmesi ve bu göstergelerin kısa sürede üretildikleri ortamdan, tüm diğer ortamlara (Virginia Woolf'un öfkesini hatırlayın!) ve giderek hayatın içine, ilişkileri belirleyen davranış ve jestlerden, en ufak deneyimlere varıncaya kadar heryere sirayet etmesiyle birlikte, Deleuze'ün tabiriyle, "dünya sinemaya döndü". Musil'in Niteliksiz Adam'ı, deneyimlerin insanlardan bağımsızlaşıp, sahnelere, perdelere, kitaplara ve işin kötüsü araştırma raporlarına sıçradığını gözlemlerken, insan-merkezcil bir bakış açısının çözülüyor olmasına karşılık, deneyin ve deneyimin kendisinin ön plana çıkıyor olmasında temkinli bir teselli bulacaktı kuşkusuz: "Bugünlerde kim öfkesinin gerçekten kendine ait olduğunu iddia edebilir ki, öfkeni senden daha iyi bildiklerine kani bu kadar insan laf ebeliği yaparken?"

Woolf'un, kendine ait bir odaya, aşka, öfkeye sahip olabileceğini düşündüğü ve sinemayla birlikte tüm bunların kolonize edildiğine inandığı dünya bu bakımdan biraz Platonik bir dünyaydı... öfkelenmek, düşünmek, sevmek, gülmek, ağlamak, eğlenmek... Sinema, tüm bunların ideal biçimlerine dolaysız erişim imkânı tanıyarak, Platonizmi tersine çevirebilmenin, ideleri dilden, sembolik-düzenin filtrelerinden gayri algılayabilmenin ve üretebilmenin sırrını halka açıyordu. Ancak, mülkiyet sorununu da tersine çevirmek koşuluyla; İdeler bize ait değil, biz İdelere aitiz, onlar tarafından ele geçirilmiş (possesst) Ecinnileriz – Dostoyevski'yle ya da onsuz... Kafka'nın K.'sı, Melville'in Bartleby'si, Musil'in Ulrich'i, Handke'nin Bloch'u... Nihayetinde, Jean-Luc Godard, sekiz bölümlük video çalışması Histoire(s) du Cinema'nın son bölümüne "Les

Signes parıni nous" (Aramızdaki göstergeler) ismini uygun görecekti. Öyleyse mesele, bir imaj bombardımanından göstergeleri kurtarabilmekte, ayırt edebilmekte, koruyabilmekte, yaralarını sarıp, seslerine kulak verebilmekte. Ancak bunu yapabilmek için, sinemayı ve dolayısıyla tüm göstergeleri, ait olmadıkları muzaffer ane bir kolektif düşüncede aramayı bırakmalıyız artık. Deleuze'ün hatırlatacağı gibi, sinema, genel vasatlığa isyan edebilmek için ölümlerden döndüğü her seferinde bitaplığı, zayıflığı, güçsüzlüğü ve zedelenmişliğiyle canı pahasına koruduğu tekil bir düşünceye bağlıdır sadece. Diğer bir deyişle, göstergeler, bestelendikleri bakış açılarından algılanan imajlardır. Bakış imajın içindedir; farklı etik tiplerinde düğümlenen zamanlar bakış-rejimleriyle birlikte kurulurlar. Başbakanımızı sırtından atan at Ferrari logosundaki gibi şaha kalkmaz, Beyaz Balina Aydın, Özgür Willy'nin aksine karaya vurduğunda da özgürdür. Simmel'in Fakir'inin elinden fakirliğini alamazsınız. Mümkün tek deneyim, tek psikoloji, tek öznellik Oedipus'unki değildir... Bütün psikolojilerde düğümlenen zamanların, Vüsat O. Bener'in tabiriyle, tüm "kapan"ların, kısacası "dünyanın bütün savaşlarının katedilmesi gerekir".

13. yetmiş sene önce tarihte bu yıl...

Ulus'u kaybetmemizin ardından yapılan anma töreninde yakın çalışma arkadaşlarından bir dostumuz, onun stratejik düşüncesini ve yaşam pratiğini pek güzel özetleyen, kanımızca müthiş bir entelektüel duyarlık ve duygusal yoğunluk taşıyan konuşmasında, ufak bir sitemde bulunmaktan kendini alamıyordu; "bu stratejilerle cephe savaşı kazanmak mümkün olmasa da birtakım mevzilerde direnilebilir" demekteydi. Dostumuzun sitemini de haklı bulurduk kuşkusuz, eğer süregidenin bir cephe savaşı olduğunu, ya da bizim birtakım direniş mevzilerini elimizde tuttuğumuzu düşünseydik.

Evet; 20. yüzyılın "gereğinden de uzun" tarihine baktığımızda, 1980'lere kadar işçi sınıfının, solun, sömürgenin, sömürülenin –bu "cephe"yi kuran kitlesel mücadelenin öznesi o an için kim olduysa onun– giriştiği cephe savaşlarında neredeyse hiç mağlup olmadığını görüyoruz. 1917 Kasım'ında Rusya'dan başlayarak, Cezayir'de, Vietnam'da Küba'da, kadın hakları mücadelelerinde, sendikal mücadelelerde, kolonyalizm karşısında vs. vs. O halde neden mücadeleye böylesi belirgin hatlar çizip bunları "cephe boyu" olarak tanımlamaktan geri duracağız?

Çünkü modern zamanların özgürlük peşindeki ruhunun barikatların ardında aldığı bazı ender yenilgilerin, kitlesel mücadelenin şanlı geçmişini, cephelerde kazanılan bütün zaferleri geçersiz kıldığını düşünüyoruz. Mesela İspanya geliyor aklımıza... Bu tam da ardından patlayacak "dünya savaşı"nı önceleyen cinsten bir "iç savaş"tı; yabancı bir düşmana karşı, işgal altındaki bir vatan uğruna değil, içimizdeki diktatöre, tanrıya, sömürgene karşı, dünyanın dört bir

yanından gelen insanları içine katan bir savaş. Madrid savunmasında zorla bastırılan yaşamın tamamının o anda ebediyete dek dönüştürülebileceği fikriydi; tanrıya, devlete, sermayeye karşı olası bütün cepheleri katediyor ve bütün öznellikleri biraraya getiriyordu. Diyebiliriz ki 1980'lerden sonra artık karşısında aciz kaldığımız, boktan 20. yüzyılın bugün bile hâlâ uzayıp gitmesini sağlayan, vaktiyle İspanya'da alınan türden yenilgilerin gerçeğidir.

Bizce artık aşikâr olan özgürlükçü siyasi mücadelelerin cephelerde yürütülmediği, ve öznesinin benzer kitleler olmadığı. Bazı cepheler hâlâ belirgin olarak ortaya çıksa bile, hemen fark ediyoruz ki bunları tahkim eden kitleler artık ezilmişliğinde birleşen azınlıklar değil, ezici çoğunluklar – ve akabinde kendimizi cephenin içinde değil önünde buluyoruz ansızın. Cepheler göçmen mahallelerinin girişlerinde, özelleşen üniversitelerin nizamiyelerinde, şehir merkezinin ya da "gated community"lerin etrafında, birinci dünyanın sınır kapılarında, "check-point"lerde, "güvenli bölge" ile "güvenliksiz hayat" arasında kuruluyor, "kalabalıklar"ı dışarda tutmak için "çoğunluklar" tarafından tahkim ediliyor. O halde diyebiliriz ki, "dördüncü dünya savaşı" kronikleşen bir iç savaştır, Chiapas Madrid'in rövanşıdır ve yapılması gereken cepheleri terk edip dışardaki kalabalıklara karışmaktır.

14. azınlıkların en azı

"Azınlık" olmak bu anlamda içine doğduğumuz bir durum değil, kurulması ve geliştirilmesi gereken bir stratejidir Ulus'un düşüncesinde (Bilgin ve Baker, 1995). Her kimlik bir çoğunluk telaffuz eder; her çoğunluğun birer birer eksiltilerek, tek başına çıplak bir beden kalıncaya değin azaltılması gerekir; "Erkek" değil, "Türk" değil, "İstanbullu" değil, "taşralı" da değil, "kadın" da değil, her zaman daha da azı, daha da azı. Kalabalıkların ortaklığı azınlıklar tarafından, yabancılar arasında kurulur.

Modern çağın en büyük derdinin "yabancılaşma" olması başka bir ironi değil mi? Hatta, açık konuşmak gerekirse, kötü bir şaka gibi... Bütün gün fabrikada ya da ofiste canını çıkaracaklar, ama işine "yabancılaşmayacaksın". Annen baban seni de kendileri gibi hödükleştirmek için her türlü baskıyı yapacaklar, ama ailene "yabancılaşmayacaksın". Ne söylemen gerektiğine sen karar veremeyecek olsan da anadiline "yabancılaşmayacaksın", başka bir dilde fısıldaşmayacaksın. Toplum elinden sazını kalemini alıp yerine tüfek verecek sanki sen onun bir parçası değilmişsin gibi, sensiz de pekala yapabilirlermiş gibi kendini onun için feda etmeni isteyecek senden –ya da muzaffer bir şekilde bir başkasının kellesini getirmeni– ve sen bu topluma "yabancılaşmayacaksın", onu garipsemeyeceksin, bir iç savaş çıkartmayacaksın. Sana "ya sev ya terket" diyen vatanı terketmeyi tercih edebilirsin –gidecek başka yerin varsa– ama milletine "yabancılaşmayacaksın". Ve diyelim ki bir gün hiçbir zaman "yerli"si

olamayacağın bir yere kaçtın gittin sonunda... bitecek mi sandın? Yerlisi olman mümkün değil ama, pekala "entegre" olabilirsin, değil mi?

Değil... "Yabancılaşma sorunu", "yabancılar sorunu"... Sorun yabancılaşmada ya da yabancılarda değil, kanıksamamız beklenilen "normal"in kendisinde, yerlilik ve tâbiyet esaslarını birarada yaşayabilmenin ön koşulu olarak kabul eden bir toplumsal mantıkta elbette. "İdeal iletişim" konuşmaya katılanların konuşulan dilin terimleri üzerinde baştan anlaşıyor olmasıyla falan sağlanmaz. Zaten bildiğimiz bir dilde ancak buyruklar verilebilir; iletişim "farklılaşmaya yol açan bir farklılıktır" (Gregory Bateson), ancak henüz bilmediğimiz bir dili anlamaya çalışırken mümkündür. "Yabancılık" toplumsallığın limiti değildir, tam tersine başlangıç noktasıdır; "dışarısı", kamusal alan her zaman yabancıların biraradalığıyla kurulur. Bütün kimliklerden arınıp çırılçıplak kaldığımızda, aynı sokakta yanyana durduğumuz bizim gibi çıplak, bizimkisi kadar kırılgan başka bedenler olduğunu keşfederiz. Ortaklığımızın temeli burada olmaktır, birarada bulunuyor olmak, başka birşey değil. Hiç de hayalî olmayan bir cemaat salt orada olanlarla kurulur; gözgöze gelmekle, omuzların temas etmesiyle, dokunmakla, aynı zamanı ve mekânı paylaşmakla.

15. henüz gelmemiş bir halk

Brecht'den Godard'a uzanan (ve ötesinde parça parça izlerini takip edebileceğimiz) avangard sanat çeşitli "yabancılaştırma" teknikleri üzerinden politik bir estetik kurarken kaşıdığı yara buydu. İzleyicinin izlediği temsile yabancılaşması, onun gerçekte bir temsil olduğunu fark etmesi, temsilin kendini açık etmesi vasıtasıyla kanıksanmış bir temsil sisteminin dilinin görülür kılınması avangard stratejinin açılış hamlesidir. *"Bu bir pipo değil!"* (Marcel Duchamp). Gösterenle gösterilen arasındaki ilişkinin doğallığı bir kez yerinden edildiğinde "temsil" mekanizması kırılacak, dil sökülerek açılacaktır; *"-Bunlar kim? -İşçiler. -Ne yaparlar? -Çalışırlar. -Peki bunlar kim? -Burjuvalar. -Onlar ne yaparlar? -Burjarlar."* (Jean Luc Godard). Konuşulanı anlamamaya, şeyleri oldukları gibi görmemeye başladığımızda, herşeyden önce temsillerin kurduğu güç ilişkilerinin perdesi aralanır. *"-Burada ne görüyorsun? -Köpeğini dolaştıran bir adam - Hayır, bu bir telefon. -Nasıl yani? -Birisi emir veriyor, diğeri emir alıyor ve bir kabloyla iletişim kuruyorlar... -Peki bu ne? -İşçileri gösteren bir film. -Hayır, bu bir porno; bedenlerini satan insanlar bunlar, aşkla yapılması gerekeni para zoruyla yapıyorlar... Peki bu? -Bu bir çocuk, beşiğinin parmaklıkları arkasında oynuyor. -Hayır, o bir savaş esiri."* (Godard)

Sanat ve politika alanlarında modernliğin ilerici ivmesini sağlayan avangard'ın tam da "öncü kuvvet" anlamında olan askerî bir terimden devşirildiğini unutmayalım. Bu askerî terim içinden devşirildiği alanın çağrıştırdığı zorbalıktan arındırılsa da "taktik" ve "stratejik" anlamını bu çerçevede düşünmek ha-

len mümkün. 'Avangard' cephe gerisine sızar, beklenmedik yerden vurur, sonra başka yere kaçar; cephe savaşına girmez, siperlerde beklemez, direniş mevzileri tahkim etmez. Sanatsal ve politik 'avangard'ı da aynı şekilde düşünmek lazım; var olan temsil sistemlerini yıkarak yeni bir dünyanın dilini kurar 'avangard'. Dile getirilemeyecek olanı ifade eder ve hep bir sonraki ifadeyi arar. Ulus'un sık sık hatırlattığı üzere Klee'nin dediği gibi, geleceğe kaçıp "henüz gelmemiş bir halkı bekler".

Avangard'ı modern sanatın veya ilerici modern siyasetin ayrıksı bir anı olarak görmemek ve bu ana geri dönebilmeyi bir olasılık olarak düşünmemek gerekir. Sanatın özüdür avangard, özgürlükçü düşüncenin itici gücüdür. Bu öz ve bu güç geçmişte kalmış değildir, her zaman, sonsuza dek yeniden üretir kendini ve hep kendinin bir adım ötesine kaçar, henüz temsil edilmeyen bir çehreye bürünür – geçmişte kalan bunun o zamanın koşulları altında beliren bir çehresidir sadece.

İlerici siyasetlerin içine düştüğü tıkanıklıkların tam da bu bakımdan eleştirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Kanımızca solun günümüzdeki sefaleti bu arada bir "iktidar" şansı (ya da en azından pazarlık gücü) bulunabileceği varsayımıyla yukarda bahsettiğimiz ekonomist zihniyetin siyasi alanı daraltma stratejisini kabulleniyor olmasındadır. Umutsuzca geniş kitleleri arkasına alabileceği cepheler yaratmaya girişen solun, Türkiye'de ve heryerde, gittikçe daralan siyasi alanda sonunda bulup arkasına sığınabileceği en geniş cephe "milliyetçilik" cephesi olacaktır. "Gerçekçi ol, imkânsızı iste!" sloganı ve "gerçekçi olalım, mümkün olan bunlar..." pozisyonu arasındaki fark o kadar açıktır ki, araya koskoca bir gelecek sığar.

16. direniş ve muhalefet

Foucault'nun "direniş" ve "muhalefet" arasında yaptığı kavramsal ayrıma dikkat çeker Ulus,[4] "direniş" bir sistemin varlığına tahammül edemediği bir şeyi ortadan kaldırma girişimi karşısında, o varlığın hayatta kalmaya çabalamasıdır. "Muhalefet" ise yönetime karşı olmaktır – ki her modern iktidar kendini tanıyıp meşru kılacak bir muhalefete her zaman gereksinim duyar. Ulus "direniş"ten bahsettiğinde bunu kasteder; "direniş" hiç yoktan örgütlenerek varedilecek birşey değildir, pratiğin kendisinden menkuldur öncelikle, direnen öznelerin varlığını gerektirir.

Kırılmadan bahsetmiştik; bu kırılmaları oluşturan koşullar "örgütlü muhalefet"i dümdüz ettiğinden beri sorunumuzun bir "örgütlenme sorunu" olduğuna kanaat getirdik. "Yeterince iyi örgütlenemediğimiz için yenildik" denildi durulduğu, "ancak bir muhalefet örgütleyebilirsek..." diye yeni örgütlenme biçimleri

4 Ulus Baker, Sanat ve Arzu Semineri, 1998.

arayışına girildi. Fakat insanların (yani "halkın") örgütlenmek konusunda hiçbir sorunları olmadığı çok açık artık; mısır patlağı gibi heryerden türeyen (ve bir o kadar da "eğlencelik" işlevi gören) sivil toplum örgütlerinden tutun da, meslek birlikleri ve tüketici hakları derneklerine kadar her türlü muhalefetin örgütlenebileceği sayısız seçenek var insanların önünde ve bu seçenekleri değerlendirmekte kimse çekingen davranmıyor. Gördüğümüz kadarıyla zaten bütün toplum muhalif ve herkes örgütlü.

O halde sorun "muhalefetin örgütlenmesi sorunu" değil, bir öznellik sorunu olsa gerek. Öyle "soyut" ve "aşkın" bir fikir değil bahsettiğimiz öznellik sorununun "özne"si, tam tersine çok basitçe ve somutça, insanların pratik yaşamlarını başka şekilde üretmeleri, pratik toplumsal ilişkilerini başka türlü kurmalarından ibaret. İnsanların "muhalif bir akademisyen" olmak yerine düşünsel pratiklerini akademisyen olmayaraktan üretmeleri, "aslında deneysel filmci olan ama işte bildiğin hayat gailesi içerisinde mecburen yönetmenlik yapmak durumunda kaldığı için deneysel işlere ayıracak vakti hiç kalmayan, ama gene de en azından muhalif işler yapmaya çalışan" biri olmak yerine gayet mütevazı bir şekilde kendi bildiğince "deneysel film" yapan biri olmaları. Hayatın kendilerine sunulan halinin pazarlığını yapmaktansa basitçe başka bir hayat yaşamayı seçen, başka bir oyun oynayan insanların varlığı – daha doğrusu bu varlığın eksikliği. Herkesin "muhalif" olmasının ardındaki neden de bu belki, gereklilikler etrafında onlara sunulan, "gaile"den ibaret kalan bir yaşama, salt bu "gereklilikler"den dolayı direniş gösterememeleri, fakat aynı zamanda da, belki unutamadıkları bir özgürlük tasavvuru dolayısıyla, tam da kabullenememeleri.

Özgür olduğunu tasavvur ettiğimiz bir şey karşısındaki duygulanımımız gerekli olduğunu tasavvur ettiğimiz bir şey karşısındakinden de, ve neticesinde mümkün veya olası olduğunu tasavvur ettiğimiz bir şey karşısındakinden de daha büyüktür. Ama birşeyin özgür olduğunu tasavvur etmek basitçe onun eylemini belirleyen nedenlerin cahili olmaktan başka birşey değildir. O halde basitçe varlığını tasavvur ettiğimiz bir şeye karşı duygulanımımız, başka herşey eşitse, gerekli, mümkün veya olası olduğunu tasavvur ettiğimiz bir şey karşısındaki duygulanımımızdan daha güçlüdür. Böylelikle, herşeyden daha güçlüdür (Spinoza, *Etika*, 5. Bölüm, Öneri 5, Gösterim).

Bir özgürlük hayaletinin[5] herkesi kendine aşık etmesinin nedeni bundandır. Körotonomedya bağlamında Ulus'la paylaştığımız düşünsel ve yaşamsal pratik bu özgürlük hayaletinin büyüsüyle şekillendi. Üstüste çakışan kırılma anlarının yarattığı, bize basitçe özgürlük vaat eden bir çatlakta, basit bir özgürlük tasavvurunun gücüyle, zorunluluktan kaynaklanan bir gereksinim etrafında örgütlenmeden, basitçe "yapıverdik" ne ürettikse. Katılan herkesin yapabileceği-

5 Necmi Erdoğan, "Ulus'un Hayaleti", http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=22,153,0,0,1,0

ni yaptığı bir özgürlük alanına dönüştürdük kendimizi içinde buluverdiğimiz çatlağı, bu şekilde varolduğumuzu tasavvur ettik, basitçe.

Hiçbir "muhalefet" pozisyonu göremeyiz Ulus'cuğun hayatını gözden geçirdiğimizde. Hiçbir şeyi karşısına almadı (ve dolayısıyla hiçbir iktidarı meşrulaştırmadı) dostumuz, ama hiçbir şeyi de kabullenmedi. Her zorluk ve zorbalık gördüğünde bir şekilde kaçınayı ve varlığını korumayı becerdi, asla ele geçmedi, hiç yakalanmadı. Öte yandan her kaçışıyla yeni hareket alanları açtı, her hareketiyle "kabullenilebilir" olanın sınırlarını genişletip karşısındaki cepheyi araladı, kendinden çok daha güçlü bir sistemi azar azar zayıflattı.

Yaşadığı çağın insanları şüphelerinde haklıdır; anarşist bir azizdi Ulus Baker. Bir iç savaşın ortasına doğdu, dünyanın tüm savaşlarını katetti, taşıyabileceği kadar yaraya vücut oldu. Geniş bir gökyüzü örtsün üstünü, güneş sıcacık tutsun yatağını, huzur içinde dinlensin artık.

New York, Ankara, İzmir
Ocak 2008

KAYNAKÇA

Baker, Ulus (2002) *Aşındırma Denemeleri*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Bilgin, Elif ve Ulus Baker (1995) "Bir Azınlık Duyguları Sözlüğü İçin Notlar", *Birikim*, no. 78, Ekim.

Critical Art Ensemble (1998) *The Electronic Disturbance*, Autonomedia.

Haraway, Donna J. (1991) *Simians, Cyborgs, and Women: The Re-invention of Nature*, Free Association.

Wark, McKenzie (2004) *A Hacker Manifesto*, Harvard University Press.

Mücadele, olay, medya

*Maurizio Lazzarato**

Temsiliyet paradigması, siyasette ya da sanatsal ifade tarzlarında, özellikle de burada ele alacağımız hareketli imajların devreye sokulduğu işlerin üretiminde neden işlemez?

Bu soruyu, dünyanın kuruluşunu olay ve çokluk ilişkisinde kavrayan paradigmayı kullanarak cevaplamaya çalışacağım. Temsiliyet ise, aksine, özne-iş paradigması üzerine kuruludur. Bu paradigmada, imajlar, göstergeler ve beyanatlar nesneyi, dünyayı temsil etmeye yararlar, olay paradigmasında ise imajlar, göstergeler ve beyanatlar dünyanın vukua gelmesine geçit verilmesine katkıda bulunurlar. İmajlar, göstergeler ve beyanatlar birşeyi temsil etmezler, daha ziyade mümkün dünyalar yaratırlar. Bu paradigmayı iki somut örneğe başvurarak açıklamak isterim: post-sosyalist siyasal hareketlerin beliriş ve kuruluş dinamiği ile televizyonun, diğer bir deyişle göstergelerin, imajların ve beyanatların günümüz ekonomisinde nasıl işledikleri.

Seattle günleri –her olay gibi– öncelikle bir öznellik dönüşümü ve kendine özgü bir duyarlık tarzı geliştiren siyasal bir olaydı. "Başka bir dünya mümkün" şiarı, öznellik ve onun duyarlığındaki bu dönüşümün başlıca belirtisidir. Bu olay, geçtiğimiz yüzyılda kalan diğer siyasal olaylardan radikal bir biçimde farklıdır. Söz gelimi, Seattle olayı, sınıf mücadelesine ya da iktidarı ele geçirmenin kaçınılmazlığına atıfta bulunmaz artık. Tarihin öznesinden, işçi sınıfından, düşmanı kapitalden ya da ölümüne girecekleri çarpışmadan bahsetmez. Sadece duyurur: "Mümkün birşeyler yaratılmıştır", yaşamak için yeni olanaklar bulunmaktadır ve mesele bunların gerçekleştirilmesidir; mümkün bir dünya ifade bulmuşken tamamına erdirilmelidir. Farklı bir entelektüel atmosfere girdik, farklı bir kavramsal düzenlemeyle karşı karşıyayız.

(*) Bağımsız sosyolog ve felsefeci, *Multitudes* dergisinin kurucularından ve yazı kurulu üyesi.

Seattle öncesinde, başka bir dünya yalnızca sanaldı. Şimdiyse, aktüel ya da mümkün, ancak gerçekleştirilmesi gereken birşeyler olarak aktüel ya da mümkün. Berlin duvarının yıkılışını takiben Amerikan yayılmacılığının azdığı Yeni Ekonomi dönemi içerisinde yetişmiş bir kuşağı ayaklandırmayı başarabilmiş olan öznellik dönüşümünün, değerlerin bu yeniden gözden geçirilişini kollayıp gözetecek zaman-mekan düzenlemeleri icat etmesi gerekiyor. Çifte yaratım, çifte bireyleşme, çifte oluş. Göstergeler, imajlar ve beyanatlar bu çifte oluşta stratejik bir rol üstlenirler: Mümkün olanın ortaya çıkmasına geçit verilmesine ve gerçekleştirilmesine katkıda bulunurlar. Hâkim değerlerle düşülen "ihtilaf" ile işte bu noktada yüzleşilir. Yeni yaşam olanaklarını uygulamaya koyma girişimi, iktidarın ve yerleşmiş değerlerin mevcut örgütlenmesine toslar. Olayla birlikte birisi, bir devri katlanılmaz kılan şeylerin yanısıra, o devrin barındırdığı yeni olanakları da görür hale gelir. Olayın tarzı sorunsaldır. Olay bir soruna çözüm getirmez, daha ziyade imkânları gündeme taşır. Mikhail Bakhtin'e göre olay, varlığın doğasını bir soruda ya da bir sorunda açığa vurur; öyle ki, olayın varlığının kapsamı eş zamanlı bir "cevaplama ve sorgulama" halini alır.

Seattle günleri etten kemikten bir düzenlemeye, bireysel ve kolektif tekilliklerden oluşan (bireylerin ve örgütlerin teşkil ettiği, belirli maddi ilişkilerle eş işlev gösteren bir çokluk – Marksistler, ekolojistler, sendika eylemcileri, Troçkistler, medya eylemcileri, "cadılar", Siyah Blok, vb.) bedenlerin (eylem ve tutkuların) bir bileşimine dayanır; bir beyanat düzenlemesi, beyanat rejimleri çokluğundan oluşan bir beyanatlar rejimi vardır (Marksistlerin beyanatları medya eylemcilerinin, ekolojistlerin ya da "cadılar"ınkiyle bir değildir). Kolektif beyanat düzenlemeleri yalnızca dille değil teknolojik ifade makineleri (internet, telefon, televizyon, vb.) aracılığıyla da ifade olunurlar. Her iki düzenleme de mevcut iktidar ve arzu ilişkileri terimleriyle kurulmuştur.

Olay, yeni bir şeyler yaratabilmek için tarihsel koşullardan vazgeçer: bedenlerin yeni bir bileşimi (söz gelimi, göstericilerin biraradalığından doğan eylemler ve tutkular) ve bu bedensel bileşimde ifade bulan sözlü beyanat: başka bir dünya mümkün.

İfade olunan şey (anlam) bedenleri tarif etmediği gibi temsil de etmez. Mümkün dünya tamamen vardır; ancak, aracılığıyla ifade bulduğu şeylerin (sloganlar, televizyon haberleri, internet yazışmaları, gazeteler) dışında var olmaz.

Olay, yarattığı (gayri-maddi) duyarlık değişimiyle kendisini ruhlarda aktüelleştirerek yeni bir değerlendirmeye imkân tanır: bir devri katlanılmaz kılan şeylerle birlikte o devrin barındırdığı yeni yaşam olanakları da görünür hale gelir.

Mümkün dünyanın gerçekliği, sohbet ve iletişim aracılığıyla belli bir doygunluk kazanmaya başlamıştır bile, ancak bu gerçeklik yeni maddi düzenlemelerle birlikte tamamına erdirilmelidir.

Olay, iki tip düzenleme arasındaki ilişkiyi kurar; bedenlerin ve göstergelerin mevcut yapılanışını yıkacak öznellikleri ve nesnellikleri serpiştirir.

Oraya herkes kendi bedensel ifade makinesiyle geldi ve onu yapılanlarla, söylenenlerle ilişkisinde yeniden tanımlama mecburiyetiyle döndü geriye. Siyasal örgütlenme biçimlerinin (bedenlerin eş işlev göstermesi) ve beyanat biçimlerinin (kapitalizm, özneler, sömürü biçimleri, vb. üzerine teoriler ve beyanatlar) incelenip olayla ilişkilendirilmeleri gerekiyor. Troçkistler bile olayda ne yaptıklarını (örgütlenmeyi) ve ne söylediklerini (söylemlerini) rapor edebilmek için soru sormak mecburiyetinde kaldılar: Ne oldu? Ne oluyor? Ne olacak?

Bu noktada sözel beyanatların düzeninin sorunsal haline geldiğini görüyoruz. Hepsi de kendilerini olaya, sorular ve cevaplar alanına açmak mecburiyetinde hissettiler. Cevapları önceden hazır olanlar (ki onlardan çok var) olayı ıskaladılar. 1968 sonrasında yaşadığımız siyasi dram buydu, olayı ıskalamak, çünkü soruların cevapları (Maoizm, Leninizm, Troçkizm) önceden belirlenmişti.

Olay, sonuçlar üretmekte ısrar ediyor; bu, etkisinin sürdüğü anlamına gelir: bu olayın ışığında, kapitalizmin ne olduğuna ilişkin, devrimci öznenin bugün ne olduğuna ilişkin tartışmalar tüm dünyada iyi ilerliyor.

Dil, göstergeler ve imajlar temsil etmezler, daha ziyade gerçekliğin vukua gelmesine katkıda bulunurlar. İmajlar, diller ve göstergeler gerçekliğin kurucularıdır, onun temsilinin değil.

Şimdi, göstergelerin, imajların ve beyanatların çağdaş kapitalizm içerisindeki şirketler tarafından nasıl kullanıldıklarına bakalım.

Şirket, nesneyi (metayı) değil, içinde nesnenin varolduğu dünyayı yaratır. Özneyi (emekçi ve tüketici) değil, içinde öznenin varolduğu dünyayı yaratır.

Çağdaş kapitalizmde öncelikle işletmeyi fabrikadan ayırt etmeliyiz. İki sene önce büyük bir Fransız çokuluslu şirketi, on bir üretim sahasını terk edeceğini açıkladı. İşletme ile fabrika arasındaki ayrım bu durumda belirsiz olabilir, ancak bu durum çağdaş kapitalizmde gitgide yaygınlaşmaktadır. Çoğu durumda bu iki işlev hâlâ birbirleriyle yekpare bütünleşiktir; ancak, ayrılmalarının kapitalist üretimdeki daha derin bir dönüşüme işaret ettiğini tahmin ediyoruz. Bu çokuluslu şirket neyi muhafaza edecek? "İşletme"den anladığı nedir? Tüm işlevleri, tüm hizmetleri ve bir dünya yaratmasına geçit veren tüm çalışanları: pazarlama, hizmet, tasarım, iletişim, vb.

İşletme bir hizmet ya da bir ürün yaratır. Bu mantığa göre hizmet ya da ürün, işletmenin kendi dünyası için var olur, tüketiciler ve emekçiler de öyle; ürün, emekçilerin ve tüketicilerin ruhlarında ve bedenlerinde içselleştirilmelidir. Çağdaş kapitalizmde işletme, kendisini ifade eden emekçilerin ve tüketicilerin dışında var olamaz. Dünyası, nesnelliği ve gerçekliği, işletmenin, emekçilerin ve tüketicilerin birbirleriyle olan ilişkileriyle iç içe geçer.

İletişim / tüketim

Tüketimle başlayalım isterseniz, çünkü arz ve talep ilişkisinin tersine çevrildiği işletme stratejisinde kilit noktası müşterilerdir. Siyaset ekonomisinden gelen bu tanım esas soruna pek dokunmaz: ifade makinesinin (kanaat, iletişim ve göstergeler, imajlar ve beyanatlar) çağdaş kapitalizmde üstlendiği stratejik rolün sansasyonel yükselişi.

Tüketim, siyaset ekonomisinin ve onun eleştirisinin öğrettiği gibi, bir ürünün ya da hizmetin satın alınması eylemine indirgenmez; daha ziyade, herşeyden önce, bir dünyaya ya da bir evrene ait olmak demektir. Hangi dünyadır bu? Televizyonu ya da radyoyu açmak, şehirde bir yürüyüşe çıkmak, haftalık ya da günlük bir gazete satın almak, bu dünyanın bir beyanat düzenlemesi, bir gösterge rejimi aracılığıyla kurulduğunu bilmek için yeterlidir; gösterge rejimi reklamlarda ifade bulur, ifade edilense (anlam) bir değerlendirmeyi, bir yargıyı, bir dünya görüşünü bizatihi temsil eden bir sufle, bir buyruktur. İfade edilen (anlam) ideolojik bir değerlendirme olmaktan ziyade belli bir yaşam biçimini (belli bir tarzda giyinmeyi, vücut geliştirmeyi, yemek yemeyi, iletişim kurmayı, evde oturmayı, hareket etmeyi, cinsiyet kurmayı, konuşmayı, vb.) benimsetmeye yönelik bir teşvik (göstergeler saçar) ve bir sufledir. Televizyon, filmlerle, eğlence ve haber programlarıyla düzenli olarak kesintiye uğratılan bir reklam akışıdır. Bir gazetenin reklam sayfalarını Jean-Luc Godard'ın tarif ettiği gibi ayıkladığınızda geriye bir tek genel yayın yönetmeninin sütunu kalacaktır. Radyo için de aynı reklam ve program akışı söz konusu; reklamın nerede başlayıp nerede bittiğini ayırt edebilmek gittikçe zorlaşıyor. Deleuze'ün de kani olduğu gibi, işletmenin bir ruha sahip olduğuna, pazarlamanın onun stratejik merkezi haline geldiğine ve reklam uzmanlarının "yaratıcı" olduklarına inanmak durumundayız ne yazık ki.

İşletme, olayın dinamiğini, fark ve tekrar sürecini bozup, onları değer artırımı mantığına bağımlı hale getirerek kendi çıkarları doğrultusunda sömürüyor. İşletme için "olay", reklam (ya da iletişim ya da pazarlama) demektir. İşletme stratejisinin bu boyutunu, işletmenin kendi müşterilerini oluşturmasıyla ilişkisinde ele alacağız. Bugünlerde işletmeler cirolarının %40'ını pazarlamaya, reklama, tasarıma, vb. yatırıyorlar. İfade makinesine yapılan yatırımlar "emeğe" yapılan yatırımları geçebiliyor.

Reklam –her "olay" gibi– öncelikle yaşam tarzlarına teşvik eden algı kipleri serpiştirir; etkilenme tarzları ve bedenlerde gerçekleştirilecek ruhsal etkilenme kiplerini aktüelleştirir. Reklam ve pazarlamayla birlikte işletme bedenler ve yalnızca bedenler aracılığıyla ifade bulan gayri-maddi dönüşümleri (reklam sloganlarını) devreye sokar.

Gayri-maddi dönüşümler öncelikle bir duyarlık dönüşümü, değer yargılarında bulunma biçimimizde bir değişiklik üretirler (en azından üretebilmek istedikleri budur).

Gayri-maddi dönüşümlerin kastettikleri bir nesne yoktur, çünkü kendilerine referans verirler. Üretimi tatmin edecek öncül ihtiyaçları, hiçbir doğal zorunlulukları yoktur. Gayri-maddi dönüşümler, değerlendirmeleri ve teşkil ettikleri nesneleri onları ürettikleri esnada sorunsal olarak ortaya koyarlar.

Reklamcılık "olay"ın ruhani boyutunu temsil eder; işletme ve reklam ajanslarının imajlar, göstergeler ve beyanatlar kullanarak icat ettikleri ve bedenlerde gerçekleştirilmeleri gerekli olan boyutudur bu. Olayın maddi boyutu, gerçekleştirilmeleri gereken yaşam tarzları, yeme-içme tarzları, giyim kuşam, vücut geliştirme, ev düzenleme, vb. tarzları aracılığıyla bedenlerde cisimleşirler: İnsan, maddi bir biçimde, satın aldığı mallar ve hizmetlerle birarada yaşar; evdeki mobilyadan tut, enformasyon ve iletişim akışlarından yakaladığı "mümkün" nesnelere ve hizmetlere kadar içine gömüldüğümüz herşey. Yatarız kalkarız, şunu bunu yapma telaşındayızdır, diğer yandan ise "ifade edilen" şey, hertz dalgalarında, telematik ağlarda ve gazetelerde dolaşımını ("ısrar eder") sürdürür. Dünyayı ve varoluşumuzu "mümkün birşeyler" olarak ikiye katlar, aslında, halihazırda bir buyruk, baştan çıkartıcı otoriter bir slogan biçimine bürünmüştür.

Pazarlama, ruhta aktüelleşmeyi hangi biçim altında üretir? Reklamcılıkla devreye giren özneleşme tipi hangisidir?

Bir reklamın tasarımı, imajlar dizisi ve ritmi, film müziği, bir "ritornello"* ya da bir "hortum" gibi düzenlenir. İçimizde müzikal bir tema ya da nakarat gibi yankılanıp duran reklamlar vardır. Kendinizi bir reklamda geçen müzikal bir temayı ıslıkla çalarken yakaladığınız ve şaşırdığınız olmuştur mutlaka (en azından benim başıma geliyor). Ruhlarda aktüelleşme ve bedenlerde gerçekleşme yönündeki Leibnizci ayrım çok önemlidir, çünkü bu iki süreç aynı zamanda meydana gelmezler ve monadların öznelleşmesine hiç beklenmedik biçimlerde etki edebilirler.

Televizyon ağları ulusal sınırları tanımazlar, sınıf ayrımı, statü, ya da gelir düzeyi nedir bilmezler. İmajları, Batı-dışı ülkelere ya da Batı nüfusunun hiç alım gücü olmayan en fakir sınıflarına erişir.

Gayri-maddi dönüşümler televizyon izleyicilerinin (bu ülkelerdeki ve zengin ülkelerdeki fakirlerin) ruhları üzerinde oldukça etkilidirler; yeni bir duyarlık yaratırlar, çünkü mümkün birşeyler, ifade ortamı (televizyon imajları) dışında var olmasa da mutlaka vardır. Bu anlamda, Deleuze'ün bize gösterdiği gibi, mümkün olan birşeyin belli bir gerçeklik kazanması için bir gösterge aracılığıyla ifade edilmesi yeterlidir.

Ne var ki, göstergelerin mümkün dünyalar biçiminde ifade ettiği hizmetleri ve malları satın alarak bunlar arasında insanın bedeniyle birlikte yaşayabilmesi

(*) İtalyanca 'tekrarlanan' anlamına gelen kelime, 17. ve 18. yüzyıl Barok müzik bestelerinin enstrümental kısımlarında tekrar eden kısa pasajların müzikal bir biçim olarak yaygınlaşmasıyla müzikal bir terim haline gelmiştir. Lazzarato, reklam müziklerindeki "jingle" mantığını, bu Barok tarihsel bağlamın günümüzde yeniden belirdiği biçimleri deşifre ederek tartışmaya çalışmaktadır – ç.n.

her zaman mümkün olmaz (dünya nüfusunun çoğunluğu için bu pek öyle değil); bu durum beklentilere, hüsranlara ve yadsımalara vesile olur.

Suely Rolnik, Brezilya'da bu fenomenin gözlemlenmesine ek olarak iki öznel figürden bahsediyor; ruh ve bedenin çeşitliliklerinin geliştirildiği, az önce tarif edilen mantıkla üretilmiş iki aşırıyı temsil eden figürler bunlar: "lüks öznelliğinin" şatafatı ile "çöp öznelliğinin" sefaleti.

Batının yeni "İslâmcı" öznelliklerden ödü kopuyor. Ancak bu "canavarı" kendisi yarattı, hem de en "barışçıl", en "baştan çıkarıcı" tekniklerinin yardımıyla. Burada, modernize edilme ihtiyacında olan geleneksel toplumların kalıntılarından ziyade "en eskiyle" "en modern"i birleştiren cyborg'larla karşı karşıyayız.

Gayri-maddi dönüşümler, maddi dönüşümlerden daha önce ve daha hızlı meydana geliyorlar. İnsanlığın dörtte üçü maddi dönüşümlerden dışlanmış durumda olmasına karşın gayri-maddi dönüşümlere kolaylıkla erişebiliyorlar (herşeyden çok televizyon aracılığıyla). Çağdaş kapitalizm önce fabrikalarla gelmiyor: bunlar sonradan geliyor, tabii gelirlerse. Öncelikle kelimelerle, göstergelerle ve imajlarla geliyor. Dahası bu teknolojiler bugün yalnızca fabrikaları değil, savaş makinasını da önceliyorlar.

Olay bir karşılaşmadır, üstelik iki katlıdır: bir seferinde ruhu karşılar, diğerindeyse bedeni. Bu iki katlı karşılaşma iki katlı bir kaymaya mekân açabilir, çünkü "sorunsal" biçimi için yalnızca olanakların bir açılımı söz konusudur. Reklamcılık yalnızca tek bir mümkün dünyadır, sanallıkları barındıran bir kıvrım. İçine sarılı olanı açmak, kıvrımı açmak, türdeş olmayan sonuçlar doğuracaktır, çünkü bir yandan tümü özerk, bağımsız ve sanal tekillikler olan monadlarla karşılaşırlar. Diğer yandansa, neo-monadolojik ontolojide gördüğümüz üzere, başka bir dünya her zaman sanal olarak mevcuttur. Yolları çatallanan diziler çağdaş kapitalizmin burnundan getirirler. Bağdaşmayan dünyalar aynı dünyaya açılırlar. Bu yüzden kapitalizmin kendine uyarlama süreci hiçbir zaman kendi içine kapanamaz, tersine her zaman belirsiz, ön görülemez ve açıktır. "Var olmak, farklılaşmak demektir" ve bu farklılaşma her seferinde daha da belirsiz, ön görülemez ve risklidir.

Kapitalizm, çeşitliliklerle ve sürekli kiplemelerle sanal olarak her zaman mümkün olan bu çatallanmayı denetlemeye çalışır: kendileri de sürekli çeşitlilik arzeden kipleme teknolojileri, bir öznenin ya da bir nesnenin üretiminden ziyade sürekli çeşitlenen öznelerin ve nesnelerin üretimini denetlerler.

Batı ülkelerinde denetim tek başına beyinlerin kiplenmesiyle gerçekleşmez; bunun yanısıra bedenler oluşturarak (hapisanelerde, okullarda ve hastanelerde) ve hayat yönetimi ("çalışma refahı") aracılığıyla ifade bulur. Herşeyin öznelerin ve nesnelerin sürekli çeşitlenmesiyle, beyinlerin kiplenmesiyle, hafızanın ve dikkatin göstergeler, imajlar ve beyanatlarla işgal edilmesiyle gerçekleştiğini düşünerek kapitalist toplumlarımıza iyilikte bulunmuş oluruz. Denetim

toplumu "eski" disiplinci yaptırımları da bünyesine katar. Disiplinci kurumların ve "çalışma refahı"nın henüz gelişmemiş olduğu Batı-dışı toplumlarda, denetim doğrudan savaş mantığını benimsiyor, barış zamanlarında bile (bkz. Brezilya, halen).

Batı denetiminin paradigmatik bedeni artık işçinin, delinin, hastanın kapatılan bedeni değil, insanlığın açlık, şiddet ve susuzluktan gazaba uğramış bedenlerini televizyondan izleyen obezin (işletmenin dünyalarıyla tıka basa dolu) ya da anoreksiğin (bu dünyanın reddi) bedeni. Toplumlarımızın paradigmatik bedeni artık disiplinle hizaya getirilmiş suskun beden değil, –Kafka'nın "Ceza Kolonisi"ndeki makinenin buyruklarını hükümlülerin derilerine kazımasına benzer bir prosedür ile– içimize işlenen göstergelerle, kelimelerle ve imajlarla (şirket logoları) işaretlenmiş bedenler ve ruhlar.

Pasolini, 70'lerde, antropolojik bir dönüşümün en önemli aracı olarak tespit ettiği televizyonun, öncelikle gençlerden başlayarak, İtalyanların ruhunu ve bedenini nasıl değiştirdiğini tamı tamına tarif ediyordu. Televizyona mesafelenme tarzlarına değinirken Tarde ile aynı kavrama başvuracaktı: Televizyon, disiplinle değil örnekle, zorlamayla değil taklitle iş görür. Davranışı yönlendirerek mümkün faaliyetler üzerine etki eder. Bedenler üçlemesi hakkındaki filmi bu dönüşümü ele almadığı için geri çevrilecekti. Beyinlerin kiplenmesinden ve bazı bakımlardan disiplin toplumlarından da önce, hâlâ bedenden bahsediyordu.

Bu gayri maddi dönüşümler kafamızın içinde ritürneller gibi dönüp dururlar, şu anda dünyanın dört bir yanında deveran ediyorlar, her eve giriyorlar, beyinlerin ve bedenlerin fethi, işgali, ele geçirilmesi için gerçek silah onlar – basitçe, Marksist teori ve ekonomik teoriler için anlaşılmazlar. Paradigmaların bir dönüşümüyle karşı karşıyayız ve bunu emek ve pratikten yola çıkarak kavrayamayız. Hatta ikincisi, bugün üretimin ne anlama geldiğine dair yanlış bir imaj sunuyor olabilir, çünkü az önce tarif ettiğimiz süreç emeğin (ya da emek olmayanın) her türlü örgütlenmesinin önkoşuludur.

Dolayısıyla, imajlar, göstergeler ve beyanatlar ruhları (beyinleri) etkileyen ve bedenlerde gerçekleştirilmeleri gereken olanaklar, mümkün dünyalardır. İmajlar, göstergeler ve beyanatlar maddi ve gayri maddi tüm dönüşümlere aracılık ederler. Yaratım ve mümkün olanın gerçekleştirilmesi düzleminde etkilidirler, temsiliyetle işleri olmaz. Öznelliğin temsiliyetlerine değil, dönüşümlerine katkıda bulunurlar.

İngilizce'den çeviren CAN GÜNDÜZ

Frankfurt'un iki yakasından haberler: Brecht'in "Tedbir" oyununda yasa, devlet ve siyaset

*Aykut Çelebi**

- (Eksi) I. Eleştirel teori ve kurucu tedbir politikaları

-I.-5. Fragman.

"Fragmanlara, kırılgana dönüş, gerçekleşme şansı bulunmadığı halde yine de yinelemek zorunda kaldığı taleplerini parçalama yoluyla sanatı kurtarma denemesidir. Bir sanat eserinin düzeyi, esasen, uzlaşmaz olanla yüzleşmeyi mi, yoksa ondan kaçınmayı mı tercih ettiği noktasında somutlaşır. Her iki durumda da fragman mevcuttur."[1]

-I.-4. Deneme

"Toplumdaki çelişkilere dikkat çekmek, çelişkileri görünür kılmak için uygun *tedbirler* alındığında, sosyolojik bir deneyden bahsediliyor demektir...bu deneyde kamusal düşünce zincirlerinden kopup kendisine biçilen role bürünür" (Brecht, BBA, cilt 21,1989:509). "Çelişkiler umuttur" (Brecht, BBA, cilt 21,1989:448).

-I.-3. "Frankfurt Okulu nerededir?"[2]

Frankfurt Okulu'nu kitaplardan tanıyıp merak eden, okul binasını aramak için hayatında Frankfurt'a ilk kez gelen birisi, Jacob Arjouni'nin dedektif tiple-

(*) Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

1 Adorno, *Ästhetik Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), s.283'ten aktaran Roland Jost (1999:72).

2 Helmut Dubiel'in aynı adlı makalesinden alınmıştır. Bkz. Dubiel, 1988.

mesi Kemal Kayankaya'nın unutulmaz tasviri ile, yanmış sosis ve patates kızartma kokularıyla, kaldırımlara yayılmış köpek kakası ile dolu pejmürde istasyondan ayrılıp civarın biraz da sinir bozan çokkültürlü ortamından kaynaklanan şaşkınlığını üzerinden attıktan sonra, en yakındaki otobüs durağına yönelir. Durakta bekleyenlere Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nin nerede olduğunu sorar. Üniversite, konumu gereği şehrin uzağındaki kampüs üniversitelerinden değildir (Dubiel, 1988:12). Genç hevesli, otobüsten indikten sonra, sorusuna daha net bir cevap bulmayı umar. Ancak ne yazık ki, onu büyük bir hayal kırıklığı ve şaşkınlık beklemektedir. Yıllardır hakkında kitaplar okuduğu, üzerine yazılmış özel dergi sayıları incelediği böyle bir okul mevcut değildir (Dubiel, 1988:14). Okul, Alman üniversite geleneğinde belli bir araştırma ekolü oluşturabilen geleneksel bilim yapma tarzına karşılık gelir. Tıpkı Marburg, Münster, Köln, Heidelberg okullarında olduğu gibi. Nitekim Frankfurt Okulu adı Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün İkinci Dünya Savaşı sonrasında Alman üniversite geleneğine getirdiği yeni bilim anlayışı nedeniyle verilmiştir. Enstitü üyeleri ABD'deki sürgün yıllarında Amerikan ampirik sosyal bilim geleneği ile Alman sosyal felsefesi arasında bir sentez kurmayı amaçlayan bir yaklaşım biçimini benimsemişlerdir. Frankfurt Okulu adı bu dönemden kalmadır.

Frankfurt Okulu diye bir yer belki yok ama, Goethe Üniversitesi'ne bağlı Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Merkezi (bundan sonra FTAE) diye küçük bir yerden söz etmek mümkün.[3] Enstitünün Frankfurt Okulu diye anılmaya başladığı dönemde çalışmalarını eleştirel teori ya da Frankfurt Okulu diye bilinen felsefi sosyal bilim geleneğinden çok, endüstri ve sendika sosyolojisine kaydırdığını görmek ayrıca bir sürpriz kaynağıdır. Nitekim Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşağının en önemli düşünürü kabul edilen Habermas, Horkheimer ile anlaşmazlığa düştükten sonra, 1959'dan itibaren felsefe fakültesinde çalışmıştı (Dubiel, 1988:13). Habermas, Adorno'nun Enstitü müdürlüğünden ayrılmasından sonra Enstitü'nün başına geçmek yerine, Bayern Starnberg'deki Max Planck Enstitüsü'nde çalışmayı tercih etti. Frankfurt Okulu'nu merak edip yakından görmek isteyen ziyaretçi için yaşadığı hayal kırıklığı aslında Frankfurt Okulu'na dair yaratılan efsanenin somut bir biçimde tecrübe edilmesinden başka bir şey değildir. Frankfurt Okulu, başta ABD olmak üzere, dünyada Alman siyasal kültürünün ve entelektüel hayatın önemli bileşenlerinden birisi olarak kabul edilir. Oysa bu imge tamamen yanlıştır. Frankfurt Okulu diye

3 Bu, Helmut Dubiel Enstitü müdürü olana kadarki dönem için geçerlidir (1951-1988). Enstitünün fiziksel bakımdan büyüklüğü aynı kalmakla birlikte, Dubiel dönemiyle birlikte (1989-1997) faaliyetlerinde bir canlanma başladı. Çalışma alanlarının genişlemesi ve eleştirel teorinin araştırma programına uygun bir disiplinler arası sosyal bilim anlayışı, söz konusu canlanmanın başlıca faktörleridir. Dubiel ile başlayan canlanma Axel Honneth'in 2001'de Enstitü müdürlüğüne gelmesinden sonra kurumsal bir istikrar kazandı. Honneth döneminde, geleneksel aile ve medya araştırmaları yanında, 21. yüzyılda "tanınma" sorunu, risk toplumu ve genetik vb. esasen karşılaştırmalı araştırma alanları da çalışma programına dahil edilmiştir.

bir yer olmadığı gibi, Batı Alman kültür ve bilim hayatında da hâkim bir Frankfurt Okulu etkisinden söz edilemez (Dubiel, 1988:15; Marcuse, 1978:124; Löwenthal, 1987). Ama burada duralım. Eleştirel teori ya da Frankfurt Okulu'nun başlangıç yıllarına dönelim.

Herbert Marcuse, eleştirel teoriyle ilgili verdiği çok sayıda mülakattan birisinde eleştirel teoriyle ilgili kendi deneyimini şöyle anlatmaktadır: "Horkheimer ile ilk defa Almanya'da değil, İsviçre'nin Cenevre kentinde 1933 yılında tanıştım. Ama eleştirel teori denen her neyse faaliyetlerine ancak New York'ta başladı denilebilir" (Marcuse, 1978:12-13). Marcuse'nin eleştirel teoriyle ilgili gözlemleri FTAE'nin kuruluş yıllarını dışarıda bırakır. Gerçekten de Enstitü ile isimleri özdeşleşen Marcuse, Adorno, Pollock, Kircheimer, Horkheimer, Löwenthal, Neumann vb. düşünürler ilk kez sürgünde birlikte çalışma imkânı buldular.[4]

Oysa Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün kuruluşu 1922 yılına kadar gider. Enstitü'nün kurucusu Felix Weil ve ilk müdürü Carl Grünberg amaçlarını Marksizm ve işçi hareketleri arasındaki bağları güçlendirmek, işçi sınıfının ve işçi hareketinin problemlerini çözmeye yönelik sendikalara lojistik ve teorik destek sağlamak olarak ortaya koymuşlardı (Albrecht vd., 2000; Wiggershaus, 1988). Enstitü, 1920'li yıllarda kuruluş amaçlarıyla doğru orantılı faaliyetlerde bulundu. Ancak kriz yılları, Weimar Cumhuriyeti'nde siyasal güçlerin rasyonel davranışlarını engellemeye, Enstitü'nün öngördüğü anlamda teori ve politika arasında arabuluculuk faaliyetlerini imkânsız hale getirmeye başladı. 1929 dünya ekonomik krizi ertesinde, 1930 yılında Brünning Kabinesi işbaşına geldiğinde Enstitü'de de bir yol ayrımı gündeme geldi. Horkheimer Enstitü müdürü olduğunda hem Almanya'da kriz derinleşmiş, hem de Enstitü politikalarında kapsamlı bir revizyon kaçınılmaz hale gelmişti.

Horkheimer dönemini kabaca Marksist teorinin eleştirel bir biçimde onaylanma gayretiyle sınırlı kalmayan, bir yandan kapitalist sistemdeki değişimin azami bir dikkatle gözlenmesi ve tahlili, öte yandan da salt ekonomik tahlillerle sınırlı kalmayan bir toplumsal bütünlük nosyonundan hareket etme gayreti olarak tanımlamak mümkündür. Dönemin hâkim bilimselci yorumuna karşılık Horkheimer ve Enstitü üyeleri, gerçekliğin gözlenmesinde taraflsız ve yorumlayıcı bir öznellik yerine, toplumsal bütünlüğün öznesi ve nesnesi olan, dolayısıyla da

4 Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Merkezi üyeleri önce İsviçre daha sonra da ABD'de çalışmalarını toplumsal bütünlük çerçevesini gözeten bir biçimde Almanya'nın aktüel sorunları etrafında yürütmüşlerdir. Aslında bunlara bütünlüklü bir çalışma yerine, Horkheimer'in editörlüğünde yayınlanan *Zeitschrift für Sozialforschung*'daki makaleler diye bakmak daha doğru olur. Frankfurt Okulu denilince akla gelen yadsıma, negatiflik, muhalefet, ret, eleştiri vb. kavramlar bu dönemden kalmadır. Frankfurt Okulu'yla ilgili muammanın ve belirsizliklerin başlangıcı da aynı dönemde yer alır. Frankfurt Okulu denilince bu dönemde ortaya atılan ilginç analizlerden bir tanesi Marcuse'ye ait olup nasyonal sosyalizm ve faşizm sonrası burjuva devletlerinin burjuva demokrasisinin kazanımlarını adım adım geri almalarının kaçınılmazlığına ilişkin çözümlemeler içerir. Marcuse buna, "önleyici karşı devrim" demişti.

nesneyi ve özneyi insani bütünselliği ve ait olduğu doğa içerisinde gözlemleyen yeni bir bilim anlayışı, fenomenoloji, Hegelci dolayım, psikanaliz ve tarihsel materyalizmi buluşturmayı amaçlayan bir anlayış geliştirmeye çalıştılar. Adorno, meseleyi net bir biçimde şu şekilde ifade etti: "Mesafeli gözlemci de aktif katılımcı kadar dolanmıştır dünyaya" (Adorno, 1951/1998:27). Horkheimer ve arkadaşlarına göre, Marx ve Engels'in zamanında göremedikleri şey, bireylerin baskıcı toplumun taşıyıcısı olduğu gerçeğidir (Marcuse, 1978:124). Bireyler söz konusu süreci dıştan bir dayatmayla değil, farkında olmadan içselleştirdikleri için sistem, baskıcı mekanizmalarını yeniden üretme şansına sahiptir.

Marcuse 1920'lerin sonunda bir şeylerin olacağını fark ettiklerini, ancak siyasal anlamda nasıl bir tepki verileceği konusunda kuşkusuz çaresiz kaldıklarını kabul eder (Marcuse, 1978:121). Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün yeni ve en verimli dönemlerinden bir tanesi sürgün dönemindeki çalışmalarıdır. Horkheimer New York'ta önce *Zeitschrift für Sozialforschung*'u (1931-1941) sonra da devamı niteliğindeki *Studies in Philosophy and Social Science*'ı yayınlar (1940-1942). Horkheimer, Enstitü'nün mali kaynaklarını elinde tutması nedeniyle yayın politikalarını ve telif ücretlerini de denetlemiştir. Sürgündeki bilim adamlarının mali sıkıntıları göz önüne alındığında Horkheimer'ın neden Enstitü'nün tek karar vericisi ve en güçlü şahsiyeti olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Bu dönemde Horkheimer'la anlaşamayan Eric Fromm Enstitü'den ayrılmak zorunda kalmıştır. Pollock ve Löwenthal, Adorno'yla birlikte Enstitü'nün hem resmî üyelerini oluştururlar, hem de Enstitü politikalarında iç grupta yer alırlar.

Dergi, sürgündeki entelektüellerin buluşma ortamından ziyade, Horkheimer'ın editoryal sıkı denetimi altında toplumsal bütünlük perspektifinden yapılmış ampirik çalışmaları içerir.[5] Enstitü'nün kuruluş amacına uygun, yani disiplinlerarası, materyalist bir ampirik, sosyal felsefe oluşturma ideali bu dönemde de devam eder. ABD'deki sürgün yıllarında derli toplu bir eleştirel teoriden bahsetmek pek de mümkün değildir. Horkheimer ve arkadaşlarının Alman faşizmiyle ilgili tespitleri ile özellikle savaş döneminde kristalleşen savaş sonrası Almanya'nın yeniden yapılandırılması hususundaki düşünceleri eleştirel teorinin anlamını ve konusunu tayin eder. Adorno ve Horkheimer'ın başyapıtı *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve Franz Neumann'ın *Behemoth*'u bu dönemden kalmadır. Tıpkı Horkheimer'ın 1937 tarihli FTAE'ye adını veren ünlü *Geleneksel ve Eleştirel Teori* makalesinin de bu dönemin eseri olduğu gibi.[6]

5 Löwenthal ve Pollock, nihai karar hakkı Horkheimer'da saklı kalmak kaydıyla, editör asistanlığı görevini ifa ettiler. Löwenthal, *Zeitschrift für Sozialforschung*'da yazı politikası oluştururken eleştirelliği merkeze alan bir çerçeve arayışından bahsetse de, bugün bile "Eleştirel Teori" denilince tam olarak ne denilmek istendiğini bilmediğini, başı sıkıştığında Martin Jay'i yardıma çağırdığını söyler (Albrecht, 2000: 26; Löwenthal, 1987:60).

6 Horkheimer, "Eleştirel Teori" adının aynı adlı makalesinden esinlenen öğrencileri tarafından kullanılmış olabileceğinden söz eder (Horkheimer, GS, cilt 18, 1988: 792).

Werner Krauss 1948 yılında Ernst Bloch için yazdığı referans mektubunda, Bloch'u daha iyi anlatabilmek maksadıyla "Adorno Wiesengrund, Horkheimer, Mannheim'ın da aralarında bulunduğu Frankfurt Okulu ile benzer görüşler taşıyordu..." diye yazmıştı (Albrecht vd., 2000:31). Mannheim'ın da aynı okula mensup olarak sayılması betimlemenin zayıflığına dair bir kanıt olsa da, elde bilinen ilk yazılı Frankfurt Okulu deyişi Krauss'a aittir. Krauss'un betimlemesi ne kadar muğlak ise, eleştirel teorinin ne olduğu da aynı ölçüde muğlaktır. Eğer eleştirel teoride bir dönemleme yapmak mümkün ise, bu ayrımı ABD'deki dönem ile savaş sonrası Almanya dönemi diye ayırmak anlamlı olacaktır. Her ne kadar ABD döneminde eleştirel teorinin ne olduğu hâlâ belirsiz olsa da, en azından Almanya'ya dönüş sonrasında enstitünün tek bir hedefe yöneldiği söylenebilir.

-I.-2. Almanya'nın savaş sonrasında yeniden yapılandırılması sırasında alınması gerekli Tedbirler

Eleştirel teori hakkındaki standart değerlendirmeler, FTAE'nin kuramsal açıdan kurgusal bir bütün olduğu gerçeğini görmezden gelmekle kalmaz, özellikle Enstitü'nün ABD'deki faaliyetleri ile İkinci Dünya Savaşı sonrası Almanya'nın yeniden yapılandırılmasında oynadığı siyasi rolü de ihmal eder. Burada öncelikle, standart bir eleştirel teori değerlendirmesi yerine, başta Horkheimer ve Adorno olmak üzere Enstitü üyelerinin ABD yılları ve özellikle de Savaş sonrası döneme dair pek bilinmeyen siyasal faaliyetlerine yer verilecektir. FTAE'nin Amerika dönemi ve Bonn Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemindeki faaliyetleri nedense karanlıkta kalmıştır. Bu yüzden önce başa dönüp Amerika dönemindeki siyasal faaliyetler ile sonrası arasındaki organik bağı ele almakta fayda var.

Marcuse, Neuman ve Kircheimer, ABD savaşa girdikten sonra Amerikan Gizli Servisi OSS'nin analiz bölümüne transfer oldular. Amaçları gizli bir casusluk faaliyetinin içinde yer almaktan çok, dil bilgisi ve analiz kapasiteleri doğrultusunda Almanya'nın savaş planı ve politikaları hakkında Amerikan yönetimini bilgilendirmekti (Albrecht vd., 2000:100 ve 2007). Aynı dönemde (1942) Adorno ve Horkheimer, faaliyetlerine Kolombiya Üniversitesi bünyesinde devam ettikleri FTAE'yi kapatıp, Kaliforniya'ya taşındılar. Bu kararda Pollock'un Enstitü'nün tasarruflarını, Horkheimer'ın ricası ve talebi doğrultusunda borsada oynamış ve kaybetmiş olması ile Kolombiya Üniversitesi'nin Amerikan sosyal bilim anlayışına uymayan bir şekilde faaliyetlerine devam eden konuk Enstitü'yü desteklemeyi reddetmiş olmasının büyük payı vardı. Böylelikle Enstitü'nün New York şubesi geçici kaydıyla da olsa kapanmış oldu (Albrecht vd., 2000; Wiggershaus, 1988).

Adorno ve Horkheimer, önce New York, daha sonra Los Angeles'taki sürgün yıllarında Alman kültürüne dışarıdan bakabilmeyi öğrendiler. Amerikan kültü-

rüyle karşılaştırıp başta yüzeysel ve pragmatik buldukları kültürden etkilenerek bir yaşam tarzı olarak demokrasinin önemini keşfettiler (Albrecht vd., 2000:112). Horkheimer ve Marcuse, Amerika'nın savaşı kazanması durumunda yeni hegemon devlet olacağını, Avrupa'yı ABD ve İngiltere'nin birlikte yöneteceğini tespit ettiler (Albrecht, 2000:119; Horkheimer, GS. Bd.17, 1988: 235). Bu durumda ABD'nin Avrupa hakkında bilgi sahibi çok sayıda nitelikli insana ihtiyaç duyacağını öngördüler. FTAE'nin çekirdek grup üyelerinin değişik düzeylerde ABD yanında savaş gönüllüsü olarak hizmet etmeyi kabul etmelerinde demokrasinin bir yaşam biçimi olarak önemini keşfetmeleri yanında, savaş sonrası Avrupa ve Almanya'nın yeniden yapılandırılmasında ABD'nin başat bir rol oynayacağı yönündeki tespitlerinin önemli bir rolü vardır. Enstitü üyeleri, Almanya'nın Savaş sonrası rehabilitasyonunda aktif görev almaya daha o dönemde karar vermişler, bu yönde ilgili kurumlarla temasa geçmişlerdir. Nasyonal Sosyalist rejime karşı Alman sosyal demokrat ve komünistlerinin neden güçlü bir biçimde karşı koyamadığı ve direnmediği Enstitü üyelerinin zihinlerini uzun süre meşgul etti. Akıllarına takılan bir başka soru da muhafazakârların ve ılımlı Katoliklerin Hitler'e karşı soldan çok daha tutarlı bir muhalefet yürütmelerinin arkasında yatan nedenlerdi (Albrecht, 2007:34).

Horkheimer ve arkadaşları, ABD'deyken Amerikan hükümetine savaş sonrası Almanya'nın rehabilitasyonuyla ilgili çok sayıda rapor hazırladılar. Savaş sonrası yapılması gerekenleri, demokratik bir bilincin yeniden yerleştirilmesinin koşullarını, Almanya'daki olası müttefikleri ve bu müttefiklerle kurulması gereken işbirliği ortamını ayrıntılı bir biçimde tarif ettiler.

FTAE 1945'te savaş sona erdikten sonra da ABD'de faaliyetlerini sürdürdü. Almanya'ya dönüp dönmeme konusunda başlangıçta ortaya net bir irade koyulamadı. Horkheimer, Enstitü adına ABD'li yetkililerle uzun süren görüşmelerden sonra, önerdiği bir dizi koşulun kabul edilmesi sonrasında uzun bir aradan sonra ilk kez 1949 yılında Almanya'ya döndü. Hem Horkheimer'ın hem de diğer enstitü üyelerinin aklında temelli bir geri dönüşten ziyade iki ülke arasında mekik dokuma vardı. Nitekim enstitünün dış çevresi kabul edilen Kircheimer, Neumann ve Marcuse kısa süreli ziyaretler dışında bir daha Almanya'ya dönmediler. Horkheimer ve Adorno'nun Almanya'ya kesin dönüşü ve FTAE'yi yeni bir biçimde tekrar hayata geçirmeleri siyasal bir saik sayesinde mümkün olmuştur: Almanya'nın demokratikleştirilmesi; üniversitenin ve özellikle de manevi bilimlerin yeniden yapılandırılması (Horkheimer, GS. Bd.18,1988:271)

Horkheimer 1951'de Frankfurt Üniversitesi'ne rektör seçildi. Kuşkusuz bunda Amerikan yönetimi ve Amerikan yönetimiyle iyi geçinmek isteyen liberal muhafazakâr çevrelerin büyük bir etkisi olmuştu (Albrecht vd., 2000: 131). FTAE, Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde tekrar faaliyete geçtikten sonra amaca uygun bir biçimde faaliyete başlamış, gerçek anlamda disiplinlerarası

bir nitelik kazanmıştır. Enstitü'nün ikinci hayatı denilebilecek bu yeni dönemde esas ağırlık, okullarda demokrasi bilincini yeşertecek yeni öğretmen kuşakların yetiştirilmesine ve muhafazakâr profesörlerin ve nasyonal sosyalist eğilimli üniversite yönetimlerinin profesörler üzerindeki hâkimiyetinin kırılmasına verildi. Sosyal bilimler alanının Amerikan modeline göre yeniden yapılandırılması, demokratik siyasal bir bilinç oluşturulması, demokratikleşmenin sadece kurumlarla sınırlı kalmayıp tabana nüfuz etmesi ve kuşkusuz en önemlisi yeni genç kuşakların kazanılması hususu da önemli gündem maddelerinden bazılarını oluşturdu. Adorno, Horkheimer'a yazdığı bir mektupta Almanya'dan uzun bir süre entelektüel bakımdan hiçbir şey beklenemeyeceğine binaen meselenin Almanya'dan bir şey beklemek yerine Almanya'ya ne verilebileceği ekseninde ele alınması gerektiğini belirtmiştir.[7] Enstitü'nün bu dönemdeki faaliyetlerine ve yeniden yapılanma ilkelerine bakarak açıkça yeni bir devlet kuruluşunu, yeni bir devlet felsefesini hedeflediğini söylemek mümkündür. Bu eleştirel teori hakkındaki geleneksel tutum ve yaklaşımların tamamen dışında bir değerlendirme olup esasen standart değerlendirmelerin gölgesinde kalmış önemli bir gerçeği de dile getirir. Bu gerçek, eleştirel teorinin müzmin menfî bir *kritik* halinin yanında, yeni kurucu bir demokratik felsefenin yapı taşlarından birisi olma yolunda önemli bir mesafe kat etmesidir.

FTAE, disiplinlerarası çalışmalar çerçevesinde, Batı Alman kamu kurumlarına, değişik alanlarda yapılması gerekenlere dair kapsamlı raporlar hazırladı. Örneğin, 1951 yılında enstitünün görevlendirdiği Karl Sardermann ve Dietrich Osmer demokratikleşmeyle ilgili hazırladıkları bir raporda ilk adım olarak Almanya'nın silahsızlandırılması gerekliliğini savundular ve bu yönde kamuoyu çalışması yapılmasının önemine dikkat çektiler (Albrecht vd., 2000:147). Nitekim altı yıl sonra yapılan bir referandumda Alman halkının büyük çoğunluğu silahlanma aleyhine oy kullandığında enstitü üyeleri alınması gerekli muhtemel tedbirler konusunda ne denli haklı olduklarının bir sağlamasını buldu. FTAE'nin ordu ve savunma bakanlığıyla işbirliği bununla sınırlı kalmadı. Pollock gibi enstitünün ABD döneminde de iç çevresine mensup olan iktisatçılar ile Helmuth Plessner gibi Enstitü'de yarı- zamanlı çalışan önemli bilim adamlarının katkısıyla Alman ordusunun yeniden yapılandırılmasının halk üzerindeki olası pedagojik etkilerine dair bazı çalışmalar yapılmıştır (Albrecht vd., 2000: 150vd).

Enstitü müdürü Horkheimer yeni araştırma projeleri konularını seçerken, meseleye en geniş perspektiften, demokratik bir devlet oluşumuna katkıda bulunma açısından yaklaşmaya dikkat etmiş, araştırma konularının kurumsal bakımdan bağlayıcı sonuçlar taşımasını arzu etmiştir. Bu nedenle de projelerin ilgili kurumlarla işbirliği içerisinde hazırlanması yönünde çaba göstermiştir. FTAE'nin psikoloji ve sosyal psikolojiyle ilgisi, Fromm enstitüden ayrıldıktan

7 Adorno'nun mektubu 27 Aralık 1949 tarihinde yazılmıştı. Bakınız Horkheimer, GS, c.18 (1988: 79).

sonra uzun süre salt teorik bir merak düzeyinde kalmıştı. Bu yeni dönemde Alexander Mitscherlich gibi hem psikosomatik rahatsızlıklar, hem de Nazi döneminde rejim yanlısı doktorların işkence ve "Nihai Çözüm"e destekleri konusunda önemli klinik araştırmacılar enstitüye konuk öğretim üyesi olarak davet edildi. Nitekim daha sonra Mitscherlich enstitünün yeni kurulan sosyal psikoloji kısmının başına getirilmiştir. Ayrıca René Kônig ve daha önce ismi geçen Helmuth Plessner gibi araştırmacılar da enstitüde görev almaya davet edilmiştir. Kônig Almanya'da Amerikan tarzı ampirik sosyal bilim geleneğinin önemli kurucularından birisi olup Kôln Sosyoloji Okulu'nun da kurucusudur. Helmuth Plessner ise Nazi döneminde yaptığı eleştirilerle ve cemaatin modern dünyadaki yeri ve sınırları konusundaki çalışmalarıyla ünlü liberal bir sosyal antropolog ve sosyal felsefeci idi. Her ikisinin de enstitü çalışmalarında yer almasının nedeni, daha önceki plâna uygun biçimde, Nazi döneminde etkin bir görev almamış olmaları, rejime pasif bir biçimde direnmeleri ve demokratik bir yaşam felsefesine olan inançlarıdır. Görüldüğü üzere FTAE Horkheimer'ın yönetimindeki ikinci döneminde çok daha net bir enstitü politikasına sahiptir. İlk dönemde Horkheimer'ın çevresindeki/denetimindeki bir arkadaş grubu faaliyeti niteliği taşıyan çalışmalar yerini, demokratik bir devletin kültür politikalarını oluşturmaya dönük kurumsal bir faaliyete bırakmıştır. "Geçmişin üstesinden gelme" yolunda politik bir programa uygun bilimsel bir temel arayışıdır bu. Kuşkusuz böyle bir arayış, Amerika yıllarında başlamış ve Amerika deneyimiyle yeniden hayat bulmuştur.

1949-1963 arasında yeni bir devlet yaratma projesine angaje olan FTAE, 1963'te Horkheimer emekli olduktan sonra strateji değiştirdi. Bunda Bonn Cumhuriyeti'nin başarılı bir şekilde kurulması ve hayatta kalabilme istidadı göstermesinin önemli bir rolü vardır. Adorno, müdür olduktan sonra enstitünün çalışma alanlarında bazı esaslı değişiklikler gündeme geldi. Kurumlarla ortaklaşa projelere devam edilirken, yeni rejimin yarattığı sorunlara geleneksel bütünsellik perspektifinden cevap arayışı da yeni bir ivme kazandı (Wiggershaus, 1988). Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'i bu dönemin izlerini taşır. Kôln Okulu'nun (Kônig) ampirisizmi ile Speyer Okulu'nun (Gehlen) kötümser siyaset felsefesi ve antropolojisi arasında bir yer tutma çabası, her iki okul ile eleştirel bir biçimde diyalog kurma ihtiyacı bu dönemde ortaya çıkmıştır. Alman bilim felsefesindeki pozitivist ve yeni pozitivist eğilimlerle hesaplaşma da aynı dönemin ürünüdür. Popper-Adorno tartışması salt pozitivizm üzerine bir yöntemsel tartışma olmayıp eleştirel teorinin bütünsellik anlayışı ile ampirik sosyal bilim geleneği arasında ilke ve sınırları tayin etme tartışmasıdır. 1949-63 arasında yeni devlet kurma sorunsalıyla iştigal eden FTAE, kurama duyarlı bir ampirik sosyal bilim modeli geliştirmeye çalışmış olsa da, Adorno ile başlayan dönem aslında eleştirel teorinin bir sosyal bilim olmaktan ziyade bir tür sosyal felsefe olduğu yolundaki kanaatin bir doğrulamasıdır.

68 öğrenci hareketi, eleştirel teoriye yeni bir hayat verdi. Daha önce belirtildiği üzere Horkheimer, eleştirel teorinin kendilerinin bulduğu bir ad olmadığını, muhtemelen aynı adlı makalesinden ilham alan öğrencilerin FTAE'ye bu adı vermiş olabileceğini söyler. FTAE'nin önde gelen düşünürleri eleştirel teorinin bir bütünlük arz etmediği konusunda hemfikirdirler. Dolayısıyla eleştirel teoriye ya da Frankfurt Okulu'na bütünsel bir nitelik atfedenler enstitü üyeleri değil, burjuva toplumunun kendinden menkul ideolojilerine alerji duyan özgürlükçü öğrenci hareketidir. İşin ilginç tarafı 68 öğrenci hareketi, eleştirel teoriyi bir özgürleşme teorisi ve pedagojisi olarak görürken, FTAE'nin 1949-63 dönemindeki kurucu ideolojiye katkılarına değinmez.[8] Akıllarında belli belirsiz romantik bir teori/pratik, yabancılaşmamış insan-doğa bütünlüğü imgesi hâkimdir. FTAE bu imgenin teoride cisimleşmiş halidir. 1968'in efsanevi öğrenci lideri Rudi Dutschke özellikle Walter Benjamin'in tarih tezleri ile Marcuse'nin tek boyutlu toplum eleştirisinden çok etkilendiklerini belirtmiştir (Dutschke, 1996:227). 68 öğrenci hareketi, toplumu özgürleştirme iddiasıyla üniversite işgallerine başvurduğunda Adorno ve Horkheimer'ın ciddi eleştiri ve tepkileriyle karşılaştı. FTAE'nin ABD yıllarında dönüşmüş olma ihtimali ve Almanya'nın yeniden yapılanmasında oynadıkları rolün hesaba katılması bu tarihten sonradır (Albrecht, 2000:171vd).[9]

-I.-1. Tui Roman[10]

"Bütün mülteci aydınlar sakat kalmış insanlardır..."
ADORNO (1951/1998:34)

Bertholt Brecht, *Tui Roman*'ında entelektüellerin toyluklarını hicveder. Brecht, *Tui Roman* tasarısından ilk kez Walter Benjamin'e Skovbostrand'dan yazdığı 27 Eylül 1934 tarihli mektupta söz etmişti (Brecht, 1934/1984:195). Romanda

8 Dutschke, öğrencilerin yol gösterici yeni bir "Ne Yapmalı?"ya ihtiyaç duymadıklarını, Marcuse'nin çözümlemelerinden kendi cevaplarını çıkardıklarını söyler (Marcuse, 1978:140). Marcuse'den öğrendikleri bir başka şey de, proletaryanın ve diğer devrimci faaliyetlerin parti ve temsil fikrinden uzak durması gerektiğidir (s.140). 1968 sayesinde (Batı) Almanya ilk kez dışarıdan bir müdahale olmadan Nazi geçmişiyle yüzleşme fırsatı buldu. 1968 hareketi nasyonal sosyalizmin 1945'te sona ermediğini, sürekliliğin derin bir sessizlik perdesi arkasında kurumsal bir karakter kazanıp Alman travmasını yeniden ürettiğini ortaya koydu. FTAE ile 1968 öğrenci hareketi "geçmişin üstesinden gelme"nin gerekliği hususunda aynı düşünsel çerçeveyi paylaşmıştır.

9 Eğer Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Teori'den belirli bir araştırma sorunsalı etrafında odaklanan bütünlüklü bir toplumsal formasyon çözümlemesi ve "kritik" temelli bir özgürleşme ideali anlaşılıyorsa, okul adını hak edebilecek grup '68' sonrası genç kuşaktır. Oscar Negt, Alexander Kluge, Alfred Schmidt, Albrecht Wellmer, Claus Offe, Klaus Eder söz konusu grubun önde gelen genç kuşak araştırmacılarını oluşturur.

10 Tui, Tellektuall-Ins'den türetilmiş bir hayalî kavram olup entelektüelin hızlı bir biçimde ağızda yuvarlanarak okunmasıdır. Ayrıntı için bkz. Brecht (1934/1984:191). Brecht'in Çinli bilgelerin mesafeli ve sakin metafiziğine olan hayranlığı düşünüldüğünde, Tui'nin aynı zamanda Çinli bir karakter olarak tasarlanması Brecht okurunu pek şaşırtmayacaktır.

mülteci aydınların faşizm karşısındaki konumları ele alınıp faşizm karşıtı kongre ve toplantılardaki biteviye kavga ve tartışmalar ironik bir biçimde ele alınmıştır. Tasarı Brecht'in sürgünde katıldığı çok sayıdaki kongre ve toplantılardaki gözlemlerinden ve konuyla ilgili tuttuğu notlardan oluşacaktır. Benjamin'e yazdığı mektupta, entelektüellerin toyluklarına dair ansiklopedik bir bakışı içeren bir roman tasarısından söz etmişti. Aynı konudan değişik vesilelerle Karl Korsch'a yazdığı mektuplarda da söz edilmiştir. Aradan geçen zamanda çok sayıda yakıcı ve yanıtlanmayı bekleyen acil sorunlar nedeniyle roman tasarısı, bir süreliğine de olsa rafa kaldırıldı. *Tui Roman*'ıyla ilgili tereddütleri Brecht'in günlüklerinden takip edilebilir.[11]

Brecht, 1941'de ABD'ye göç etti. Burada karşılaştığı sürgündeki entelektüellerin içler acısı hali ve düzenle uyum sağlamak için birbirleriyle yarış içinde olmaları *Tui-Roman* tasarısını tekrar gündeme getirdi. Brecht, Kaliforniya'daki yeni hayatında Alman mülteci toplumu ile yakın temas halindeydi. Sayıca hiç de az olmayan entelektüeller arasında geleneksel rekabet unsurları yanı sıra kapalı cemaat halinde yaşamaktan kaynaklanan bir mülteci diasporası oluşmuştu. Mülteciler arasında husumet ve rekabet, Brecht'in deyişiyle "incir çekirdeğini doldurmayacak nedenlerden hızla büyür" (Brecht, 1942/1984: 187). Burada Yahudiler birbirlerini anti-semitizmle suçlarken, arî Almanlar, Almanca tutkularından dolayı ırkçı sayılmaktan korkup sık sık birbirlerinden özür dileme ihtiyacı hissederler.[12] Kaliforniya'daki Alman mülteci cemaati arasında Niels Bohr, Hans Reichenbach gibi olağanüstü fizikçi ve doğa bilimciler, Thomas Mann gibi yazarlar, Kurt Weill gibi besteciler ve Fritz Lang gibi sinema yönetmenleri de bulunmaktadır. Adorno, Horkheimer ve Pollock da mülteci entelektüel cemaati içinde yer alır.

Brecht, *Tui Roman*'ı yeni dönemde yeni bir içerik ile tekrar tasarladı. Bu kez, *Tui Roman*'ının doğrudan konusu, hammaddesi ve ilham kaynağı FTAE ve özellikle de bazı Enstitü üyeleridir. Brecht, eleştirel teorinin kendisinden çok FTAE üyelerinin sürgündeki hayat tarzlarını ve entelektüel faaliyetlerini hedef almıştır.

Brecht, çalışma günlüklerinde *Tui Roman*'ıyla ilgili notlar aldı. Örneğin 19 Şubat 1939 tarihli günlükte "frankfurtismus", üretimi değiştirmeden tüketimi değiştiren aptalların, bu yetmiyormuş gibi, devasa biçimde rasyonelleştirilmiş bir sanayi inşa edip siyaseten güçten düşürülmüş bir ülkede barış politikası yürütmelerindeki garabet diye tarif edilir. Brecht'e göre metaların sınırı geçemediği yerde "tui"leri çılgına çeviren tanklar sınırı geçer (Brecht, 1939/1984:188). 15 Aralık 1940 tarihli defterlerinde Tui'lerin altın çağını liberal cumhuriyet dö-

11 Wieland Herzfelde'ye yazdığı 24 Ağustos 1937 tarihli mektupta *Tui-Roman* üzerinde çalıştığından bahseder (Brecht, 1937/1984: 187)

12 Bkz. Karl Korsch'a Santa Monica, Kaliforniya'dan gönderilen Temmuz 1942 tarihli mektup (Brecht, 1942/1984:187) içinde.

nemi olarak niteler. Ama Tui'lik esasen III. Reich'ta doruk noktasına ulaşmıştır. Liberal cumhuriyette demokratik Tui'ler ile otoriter Tui'ler sürekli kavga ederler. Birinciler sözleşmeyi kutsar, ikinciler ise askerî araçları kullanırlar. Her ikisinde de, şiddetin iktisadi karakteri otoriter demokrat Tui'ler arasındaki tartışmanın tozu dumanı altında kaybolur (Brecht, 1940/1984:188).

Ağustos 41'deki bir başka notta ise, Kaliforniya'daki bir partiden söz eder. Bu partide FTAE'den Horkheimer ve Pollock isimli iki *soytarıyla* birliktedir (Brecht, 1941/1984:189). Horkheimer bir milyonerdir, Pollock ise iyi bir aileden gelir. Brecht enstitünün ismini Frankfurt Sosyoloji Enstitüsü olarak yanlış bir biçimde zikreder. Sadece Horkheimer enstitünün devrimci faaliyetlerini perdelemek maksadıyla her gittiği yerde bir profesör satın alma lüksüne sahiptir. Bu kez hedef seçilen yer Kolombiya Üniversitesi idi. Ancak büyük felaket vuku bulalı Horkheimer, "canlarını satmak" hevesini kaybetmişti (s.189). Bu nedenle Doğu'yu bırakıp akademik palmiyelerin gölgesindeki cennet Batı yakasına göç etti. Elbette hâlâ ayakta tutmayı başardığı bir düzine entelektüeli de yanında götürerek. Bütün bu yıllar boyunca tek devrimci görevleri dergiyi düzenli çıkarmak suretiyle enstitünün paralarını kurtarmaktı (s.189).

Brecht'in *Tui Roman* konusu olarak seçtiği FTAE'ye karşı duyduğu öfke ve yüksek dozlu eleştiri sadece bir iki örnekle sınırlı kalmadı. 18 Nisan 1942 tarihli notta, Amerika'da bu ülke benim *Tui Roman* taslağımı zedeliyor diye söz eder. "Burada insanlar düşüncelerini sattıklarını saklama ihtiyacı bile hissetmiyorlar. Her şey o kadar çıplak bir biçimde cereyan ediyor ki, söylenecek hiçbir şey bulamıyorum" (Brecht, 1942/1984:189). 12 Mayıs 1942 tarihli bir başka notta, "Eisler ile birlikte Horkheimer'da öğle yemeğindeydim. Yemekten sonra, Eisler bana *Tui Roman*'a tekrar başlamamı önerdi. Frankfurt Sosyoloji Enstitüsü'nün tarihinin buna uygun bir malzeme teşkil edeceğini söyledi" (Brecht, 1942/1984:190). Yeniden tasarlanan *Tui Roman*'ın konusu şöyledir: Zengin, yaşlı bir adam (buğday spekülatörü Weil) ölür, dünyanın hali onu kederlendirmiştir. Vasiyetinde bir enstitü kurulması yönünde yüklüce bir para ayırır. Böylelikle dünyanın sefaletinin kaynakları araştırılacaktır (s.190). Kuşkusuz araştıracak olan da kendisidir.

16 Haziran 1942 tarihli notta, Adorno'nun evinde Frankfurt Enstitüsü'nün bir seminerine katıldığına dair bir bilgi yer alır. Seminerde Adorno, Horkheimer, Eisler, Marcuse, Pollock da yer almıştır. Seminerde başkan yardımcısı Wallace'ın bir demeci üzerine yapılan tartışma aktarılır. Wallace, savaştan sonra her çocuğun günlük bir bardak süt içmek zorunda olduğu gerçeğini hatırlatarak, savaşın aslında halkların bir devrimi olduğundan ve geleceğin sıradan insana ait olduğundan söz eder. Enstitü üyeleri, eğer kapitalizm bu kadar çok süt üretebiliyorsa o zaman kültüre de ihtiyaç yok, kültüre ihtiyacın olmadığı yerde acaba gerçek anlamda bir refahtan söz edilebilir mi diye uzun uzadıya tartışırlar (Brecht, 1942/1984:191). Aynı konuda verilebilecek son bir iki ör-

nekte enstitü üyeleri kültür, Marx ve anti-semitizm üzerine hararetli tartışmaları esnasında tutulan notlar aracılığıyla hicvedilir. Örneğin 10 Ekim 1943 tarihli defterde Adorno'nun "Marx şeylerle ilgili değildi, sadece insanlar arası ilişkilerle, o da şeylerin içinde yabancılaşmış, yani şeyleşmiş insan ilişkileriyle ilgilenmişti" saptamasını anlamsız ve gülünç bulan Brecht, Adorno'dan gülünç bulduğu bir başka alıntı daha yapıyor: "Robert Walser çok önemli bir yazardır. Çünkü burjuva toplumunun çöküşünü yansıtmıştır." Brecht, "ne yazık ki, burjuvazi SS saldırı kıtaları ve zırhlı tümenlerinin zoruyla çökmüştür" diye ekler (Brecht, 1943/1984:191).

Giriş

Brecht, Adorno, Horkheimer ve Pollock'un şahsında "Eleştirel Teori"nin standart imgesine uygun bir "Tui" portresi çizdi. *Tui* portresinde tek fark FTAE üyelerinin sanıldığı gibi dünya nimetlerinden uzak olmadığı, parasal konular, lüks başta olmak üzere dünyevi çıkarlarını gayet iyi kolladıklarına dair yorumdur. Bilindiği üzere "Eleştirel Teori"nin ardılları ve muarızları FTAE üyelerinin dünya nimetlerinden ve kelimenin dar anlamıyla politikadan uzak, derin tefekkür insanları olduğunu düşünürler. Her iki imgede de yer alan "apolitik" ya da dar anlamda politika dışı entelektüel portresi tamamen yanlıştır.

Adorno ve Horkheimer, 1949-1963 yılları arasında Almanya'da yeni bir düzen kurulmasıyla ilgili "tedbirler" üzerinde çalıştılar. Adorno ve Horkheimer'ın ABD'de başlayan, yeni Almanya'yla ilgili kurucu tedbir düşüncesinden muhtemelen Brecht'in haberi yoktu. *Tui Roman*'ı için model seçtiği entelektüellerin zannettiği kadar şaşkın ve kendini bilmez kapalı cemaat mensupları olmadığını bilse, muhtemelen hayrete düşerdi.[13] Adorno ve Horkheimer, demokratik bir yeniden başlangıcı, kuruluş momentini salt Müttefiklerin dışarıdan uygulayacağı zora, baskıya indirgemediler. Kuruluşun sağlam olabilmesini mümkün kılacak ve içeriden alınabilecek *tedbirleri* hesapladılar.[14]

Main nehri sadece Frankfurt kentini iki yakaya ayırmaz; Almanya'yı coğrafi bakımdan da keser. Main'ın Doğu yakası Prusya'ya ve Berlin'e açılır, Batı yakası ise Vestfalya'ya. "Eleştirel Teori" 1930 yılında Horkheimer'ın FTAE'ye müdür olarak atanmasından sonra yeniden yapılandırılırken, aynı yıl Berlin'de sonra-

13 Bu, Brecht'in Adorno ve Horkheimer'ın ABD hakkındaki düşüncelerinden etkilenip kendi siyasal tavrını değiştireceği anlamına gelmiyor elbette. Mesele Adorno ve Horkheimer'ın güncel siyasal gelişmeler karşısında aktif tutum takınmaları ve taraf olmalarıyla ilgilidir.

14 Adorno, Horkheimer ve kısmen Pollock için geçerli olabilecek bu saptamanın diğer üyeler ve yakın çevre için geçerli olup olmadığı kuşkuludur. ABD savaşa girdiğinde OSS'de görev alanlar arasından hiçbirisi tekrar Almanya'ya dönmedi. Kircheimer ve Neumann eski araştırma konularından koptular. Marcuse'nin yeni bir özgürleşme projesi geliştirdiği biliniyor. Bu durumda Savaş sonrası FTAE'nin ikinci hayatında adı geçen düşünürlerin dış çevreden bile sayılmama ihtimali bulunmaktadır. Marcuse gibi geleneksel üyelerin bile artık şeklen üye olduklarını düşünmek için çok sayıda neden var. Ayrıntı için bkz. Söllner, 1982:317.

ları siyasal sanatın kötü şöhretli başyapıtı olacak "Tedbir" ilk kez sahnelenmiştir. Frankfurt'un Batı yakasında ise Plettenbergli Carl Schmitt, Weimar Cumhuriyeti'ndeki siyasal krizi sona erdireceğini düşündüğü hukuki "tedbirler" üzerinde çalışmaktaydı.[15]

Brecht'te tedbir, yeni bir düzen kurma ya da düzeni koruma faaliyetinden çok, düzenin doğasına ilişkin daha genel bir nitelik taşır. Bu anlamda Brecht, hem düzen kurma amaçlı tedbirlerden, hem de düzenin korunmasıyla (Schmitt) ilgili tedbirlerden ayrı bir tedbir anlayışına sahiptir. Brecht düşüncelerini, Walter Benjamin'in deyişiyle, ham düşünceler şeklinde formüle etti. Elbette kaba düşüncelerdir bunlar (Richter, 2005:7). Ama yine de gerçeğe yakındır. Gerçeği bulma, gerçeğin hakikate uygunluk kriterini arama tutkusuyla yoğrulmuştur. Brecht'e göre esas mesele, naif ham bir tarzda düşünebilmektir. Zaten naif düşünmek de büyük düşünürlerin işidir (Richter:7). Naiflik ve ham düşünce, Brecht'te sadece bir düşünce formu değildir. Hakikati dile getiren ölçüdür.[16] "Tedbir" oyunu ve "Tui Roman" bunun bir sağlaması olduğu ölçüde bir kanıtıdır da. "Tedbir" ister düzen kurucu, ister düzenin mantığı ya da düzen koruma faaliyeti olarak görülsün, sonuçta modern egemenlik formunun ve siyasalın ayrılmaz bir parçası ve hayati bir unsurudur. Frankfurt'tan ve Main nehrinin iki yakasından gelen haberler bu tespiti teyit etmiştir.

"Tedbir" oyunu Brecht'in çok önem verdiği, geleceğin tiyatrosu dediği güçlü bir oyundur. Önemi sadece bir tiyatro metni olmasıyla sınırlı değildir. İlk defa sahneye konduğu 13 Aralık 1930 tarihinden bu yana, gerek sosyalist çevrelerde, gerekse genel kamuoyunda geniş yankılar uyandırmış ve çokça tartışılmış kötü şöhretli bir metindir. Aşağıda birinci kısımda tedbir kavramı yasa ile ilişkisi çerçevesinde ele alınıyor. Tedbir, yasanın tamamlayıcı bir unsuru olması yanında yasanın zıddıdır. Tedbir kavramı, yasa ile karşıtlığı ve bunun siyasal sonuçları açısından incelenecektir. "Tedbir" oyununun kötü şöhreti ancak bu yolla daha iyi anlaşılabilir."Tedbir" oyunu yasa-tedbir ilişkisini, aralarındaki

15 Carl Schmitt 1930'da Berlin Ticaret Yüksek Okulu'nda hukuk profesörüdür. Ama hiçbir zaman kendisini Prusyalı gibi görmedi. Her fırsatta Plettenbergli bir Katolik, bir Vestfalyalı olduğunu söylemiştir.

16 Büyük Alman devrimcisi Ernst Niekisch anılarında Brecht ile tanıştığı anı ve Brecht hakkındaki genel düşüncelerini büyük bir vukufla anlatmıştır. Niekisch, 1919 Kasım'ında Augsburg İşçi ve Asker Konseyleri'nde sıhhıye eri olarak çalışan son derece yumuşak birisiyle karşılaştığından bahseder (Niekisch, 1974, cilt 2:176). İkinci karşılaşmaları 1925 yılında Postdam'da yayıncı Kiepenheuer'in organize ettiği bir kitap şenliğinde vuku bulmuştur. Niekisch, kitap şenliğinde Brecht'i hayat dolu, yorulmak bilmeyen bir dansçı, devrimci bir şenlik ruhuna sahip, son derece sakin ve özel birisi diye hatırlıyor (s.176). Aynı şey Brecht'i olgunluk döneminde keşfettiğini söyleyen ünlü yazar Christa Wolf için de geçerlidir. Wolf da Brecht'in "dostluk için gerekli zemini hazırlamayı çok arzu ettik ama ne yazık ki kendimiz dost olmayı beceremedik" cümlesinin uzun süre aklında takılı kaldığını söylemiştir (Magenau, 2002:386). Benno Besson, Christoph Hein'e Brecht'in ölümü hakkında şu açıklamayı yapar: "Brecht, sahiden nezleden öldü, artık yaşamak istemiyordu" demişti. Doğu Alman Demokratik Cumhuriyeti'ndeki siyasi deneyimlerinden sonra siyaset dışında kalmayı arzuladığı ise, bir sır değil (Streisand, 2000:311). Değinilen her bir örnek Brecht'in sahiden sade ve naif bir şahsiyet olduğuna dair birer kanıt teşkil eder.

gerilimi yansıtan iyi bir örnek teşkil etmesi nedeniyle çalışmada merkezî bir yer tutmuş olup ikinci ve üçüncü kısımda ayrı başlıklar altında incelenmiş, metin içinde oyuna ayrıca değişik vesilelerle değinilmiştir.

"Tedbir" oyununu tartışmaya başlamanın en uygun yolu oyunun adı ile başlamaktır kuşkusuz. Ancak bu durumda, bir soruya cevap verirken ortaya çıkabilecek muhtemel başka soruları da geniş bir bakış açısından yanıtlamak kaçınılmaz hale geliyor. "Tedbir" istisna haline ait hukuk içi ve dışı ama her koşulda siyasi kararlardan oluşur. Dolayısıyla hukuk devleti ve düzen nosyonu ile hem bir zıtlık, hem de bir tamamlayıcılık ilişkisi içinde ele alınmak durumundadır. Söz konusu olan istisna hali olduğunda akla gelen en önemli ve kötü şöhretli bir başka düşünür ise Carl Schmitt'tir. Nitekim "Tedbir" oyunu üzerine yapılan değerlendirmelerde Brecht'in tedbir kavramını Schmitt'e borçlu olup olmadığı en netameli tartışmalardan birisini oluşturur. Bu nedenle, tedbir ile yasa arasındaki farkı tartışırken aynı zamanda, Schmitt ve Brecht arasındaki ortaklıklar ve farklılıklardan söz etmek kaçınılmaz hale gelir.

I. Tedbir vs. yasa

I.1. Tedbir almak devrimlerin doğasında vardır

Brecht ve Schmitt arasında dikkat çekici benzerliklerin başında yöntem konusundaki hassasiyetleri gelir. Her ikisi de, son derece kendilerine has sosyolojik bir bakışa sahiptir. Marx'tan miras kaldığı söylenebilecek bu sosyolojik bakışta ilk önce "mesele nedir?" ve "ardında ne var?" soruları belirleyicidir (Lauermann, 1999:40). Nitekim Brecht, örneğin "Üç Kuruşluk Opera"yı sosyolojik bir deneme diye tarif etmiştir (Brecht, 1959:Versuche, Heft 3). Schmitt ve Brecht'in yöntemini izleyerek şu soruyu sormak yanlış olmayacaktır: Neden yasa değil de tedbir, neden genel anlamda değil de şimdi ve acilen?

Tedbir acil bir durumla ilgili alınması gereken kararları içerir. Etimolojik olarak kavramın kökenini anlamak için onu aynı kökten türeyen başka kelimelerle karşılaştırmakta fayda var (Sander, 1979:141). Almanca'da tedbir kavramı "Mass-nahme" Mass ile ölçüden, nehmen ile de bir şey almaktan mürekkeptir. Yani terzinin ölçü alması gibi somut bir durumla ilgili bir şey yapmayı, bir ölçü tespit etmeyi içerir. Bir bakıma Hölderlin'in ünlü deyişinin aksi istikametindeyiz: "Yeryüzünde ölçü diye bir şey var mı? Yok" (Hölderlin, 1970, cilt 1: 463). Kelimenin kökündeki almak fiili örneğin, Land-nahme ya da Inbesitz-nahme ile kıyaslanabilir. İlk örnekte ülke alma yani fethetme, ikincisinde mülkünü alma yani temellük etme söz konusudur (Sander, 1979:141). Tedbir, siyasi otoritenin ilgili durumla sınırlı olmak kaydıyla başvurduğu her türlü faaliyeti içeren tekil ve somut bir enstrümandır. Bu nedenle de kriz anları, devrim öncesi ya da sonrası baş gösteren kargaşaların üstesinden gelebilmek için alınan geçici tedbirlere

karşılık gelir. Örneğin, Lenin önderliğindeki Bolşevik Parti, tedbirle yasa arasındaki farkın ne olduğu konusunda gayet net bir tavra sahiptir. Lenin, tedbiri yasaya tercih eder (Sander, 1979:142vd). Örneğin 1918'de başlayan iç savaşta olduğu üzere rejim düşmanları ve karşı devrimle savaşta sadece yasalara başvurmakla meselenin halledilemeyeceği konusundaki tavrında olduğu gibi.

Sovyet Birliği'nde tedbirin sıkça başvurulan yarı hukuki ve idari, yarı siyasi bir mekanizma olması bize meselenin sadece devrim ve kriz dönemleriyle sınırlı olmadığını, sorunun daha temelde ve derinde bir yerde yattığını gösteriyor. Nitekim önde gelen bir Schmitt yorumcusu, eski bir Marksist gerilla ve iyi bir Brecht okuyucusu olan Günther Maschke, "Tedbir" oyunu ile ilgili yorumunda Brecht'in tedbiri Sovyet hukuk sisteminde anlaşıldığı haliyle formüle ettiğini söyler (Lauermann, 1999:49). Maschke'ye göre Schmitt ve Brecht'te tedbirin anlamı ve işlevi bütünüyle farklıdır. "Tedbir" oyununda daimi bir olağanüstü hal mantığı içerisinde anlaşılan tedbir, Schmitt'te zamanla sınırlandırılmış bir istisna halidir. Maschke'ye göre, tabiri caizse, Schmitt'in aklındaki cerrahi bir operasyondur, Brecht'te tedbir ise devrimin ebedi doğasını tasvir eder (Lauermann, 1999:51).

Maschke'nin Brecht'teki tedbire dair yorumlarını Sovyet hukuk sistemiyle karşılaştırmak uygun olabilir. Sovyet hukuk sisteminde tedbir, duruma ve koşullara göre bulunan kendine has çözüm olarak anlaşılır; karar verici durumundaki parti sekreterliğinin mutlak iradesine bağlanır. Bu nedenle tedbir bir istisna halinden çok karar verici durumundaki partinin istisnai, olağandışı gücüne ve karar verme kapasitesine atıfta bulunur (Sander, 1979:144; Steinweg, 1972:293). Peki bu siyaseten ne anlama geliyor? Partinin kutsanması ve her şeye kadir olduğunun bir tür onanmasından başka bir anlamı var mı? Pasukanis Sovyet hukuk sistemi üzerine incelemelerinde, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde suç kavramının yasadan çıkarılmakla birlikte, cezai ehliyetsizlik, kasıt ve taksirin korunduğunu belirtir (Lauermann, 1999:44). Bunlar yasadan çıkarılıp mahkemeler vasıtasıyla görülen toplumsal savunma amaçlı tedbirler haline gelmiştir.

Karl Korsch, Pasukanis üzerine bir yazısında durumu gayet sarih bir biçimde özetlemişti: "Terminolojideki değişiklik meselenin özünde esastan bir değişikliğe yol açmamıştır" (Korsch, 1930:308). Sovyet hukuk sistemi, tedbiri siyasi otoriteye hareket serbestisi sağlayacak şekilde esnekleştirmiş, istisna olmaktan çıkarıp olağan hale getirmiştir. Ama her koşulda yasa ile tedbir arasındaki fark hem idrak edilmiş, hem de titiz bir biçimde korunmuştur. Sosyalizmi her şeye rağmen faşizmden ayıran en önemli niteliklerden birisi budur. Ama yine de bu tespit, bizi yasa ve tedbirin birbirini tamamlayıcı ve birbirine zıt özelliklerini açık bir biçimde tarif etme girişiminden alıkoymamalı. Bunun hem tarihsel bakımdan, hem de kuramsal bakımdan hâlâ açıklanmayı bekleyen önemli bir sorun olduğu ortadadır. Önce tarihsel nedenle başlayalım.

Schmitt ile Brecht fiziksel olarak hiç karşılaşmadılar. Birbirlerinin çalışmalarından haberdar olduklarıysa kesin. Kesinlik, Schmitt'in Brecht'in eserlerine atıf yapması ya da Brecht'in kütüphanesinde birkaç Schmitt kitabı bulunmasından gelmiyor.[17] Her ikisini de tanıyan Karl Korsch'un özellikle de Brecht'i Schmitt'in çalışmaları konusunda bilgilendirdiği bilinmektedir. Ancak bu bazı yanlış anlamalara da zemin hazırlamaktadır. Sander konuyla ilgili makalesinde zamanında Schmitt'in ona Karl Korsch ile tedbir kavramı üzerine konuştuklarından söz etmiştir (Sander, 1979:146). Sander'e göre muhtemelen Karl Korsch bu tartışmayı Brecht'e nakletti. Dolayısıyla bu yoruma göre Brecht'in "Tedbir" oyununa adını veren kavram Schmitt'ten esinlenmiştir (s.146). Oysa bu en iyi ihtimalle spekülatif bir yorum olup herhangi bir kanıta dayanmaz. Elimizde gerçek bir kanıt teşkil edebilecek yegâne şey Karl Korsch'un Schmitt'e gönderdiği 7 Temmuz 1932 tarihli mektuptur (Sander, 1979:146vd). Bu mektup, Schmitt'in kendisine gönderdiği 10 Haziran 1932 tarihli mektuba cevaben yazılmıştı. Korsch, mektubunda Schmitt'e "güncel siyasal gelişmeler hakkındaki düşüncesini öğrenebilmek amacıyla, uzun bir aradan sonra tekrar konuşabilme arzusunu dile getirmişti" (s.147)

Korsch'un merakını celbeden güncel siyasal olayların başında Reich devlet başkanının sosyal demokrat Prusya hükümetini olağanüstü hal ilan edip görevden uzaklaştırması ve yönetime el koyması gelmektedir. Tabii sadece bununla sınırlı değil. Prusya hükümeti bu karara, Reich Yüksek Mahkemesi'ne başvurarak itiraz etti. Dava 1932 sonbaharında görüşülmeye başlayacaktı. Elbette en önemlisi Schmitt, Reich'ın baş hukukçusu olarak hükümete el koymayla ilgili savunma yapacak heyetin içinde yer alıyordu. Korsch'un güncel siyasal gelişmelerle ilgili sorusunda Sander'i haklı çıkarabilecek dolaylı bir kanıt mevcuttur. Gerçekten de bu mektuptan sonra Schmitt ile buluşup tedbir üzerine konuşma ihtimali göz ardı edilebilecek bir ihtimal değildir. Korsch'un Schmitt'le konuşmasını Brecht'e yanlış aktarmayacağını varsayarak iki hususu açıklığa kavuşturalım. Her halükârda buluşma Temmuz ile Eylül 1932 tarihleri arasında olmalı. Oysa "Tedbir" oyunu ilk defa 1930 yazında kaleme alındı. İkinci bir husus, Brecht'in "Tedbir"i toprak, devlet ve egemenlik ile ilgili olmayıp partinin sınır ötesi operasyonlarıyla ilgili eylemin sonucuna, bir tür "disipliner" yani cezai karara atıfta bulunur. Yer ve mekândan bağımsız olarak bir ilkenin çiğnenmesi ve bu duruma ilişkin somut kararı kapsar. Kısaca "Tedbir" oyunundaki tedbir, Schmitt'teki anlamından bütünüyle farklıdır. Akla uygun bu açıklama dışında tek bir olasılık daha var; o da Korsch'un Schmitt ile görüş-

17 Brecht'in kütüphanesinde 1921 tarihli "Die Diktatur"un bir kopyası bulunmaktadır (Lauermann, 1999:46). Schmitt Sander'e Korsch ile tedbir hakkında konuştuklarından söz etmiştir (Sander, 1979:146). Schmitt Brecht'in "Tedbir" oyununa Korsch ile konu hakkındaki sohbetlerinin ilham vermiş olabileceğini ima etmektedir. "Yasallık ve Meşruluk" kitabının İtalyanca baskısında, yasallığın en iyi tarifinin Brecht'in "Tedbir" oyununda bulunabileceğini hatırlatır (Sander, 1979:148; Schmitt, 1971)

mesini yanlış aktarma ihtimalidir. Ama tarihler göz önüne alındığında böyle bir ihtimal olsa dahi bunun "Tedbir" oyunuyla bir ilgisi yoktur.

Teorik gerekçe biraz daha kapsamlı bir açıklamayı zaruri hale getirmektedir. Bu nedenle ayrı bir başlık altında incelenmesi yerinde olur.

I.2. Yasa karşısında tedbir

Tedbir devrimin yasası olmasa bile, devrimin doğasına ilişkindir. Fransız devriminden sonraki "terör" döneminde Robespierre'in fazilet ve dehşet diyalektiği arasında salınan karar alma ve uygulama mantığından Sovyet hukukunda içselleşen "idare" mantığına çok geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Oysa tedbir yasayı ikame etmez, hukukla siyasetin belirsizlik mıntıkasında yer almak yerine, yasayı tamamlayan ve yasanın zıttı olan iki eksende hareket eder. Tedbirin gerçek doğasını anlayabilmek bakımından Schmitt'in tedbir-yasa ayrımına dönmekte yarar var.

Schmitt'te devlet uzun bir süredir toplum ile (status civilis) aynı şeyi ifade etmez. İkisi arasında mutlak bir örtüşmeden bahsetmek söz konusu değildir. Devlet artık sadece bir tahakküm aracı ya da tarafı da değildir. Modern dünyada sorulması gereken soru, devletin rolü ve işlevi konusunda düğümlenir. Devlet, toplumu oluşturan işlevsel parçalardan herhangi birisi midir? Modern sistem teorisine ve onun en önemli temsilcisi Niklas Luhmann'a bakılacak olursa tam da böyledir (Balke, 2000:266; Luhmann, 2002). Devlet siyasal sistemin bileşenlerini belirli ihtiyaçlar doğrultusunda bir sisteme bağlayan alt sistemlerden bir tanesidir. Genel muhafazakâr siyaset teorisinde ise tam tersi bir biçimde devlet artık toplumu kapsayan kendinde bir varlığı ifade etmese de, düzeni kuran ve koruyan en önemli aygıttır (Balke, 2007; Fraenkel, 1984; Schmitt, 1963/2006).

Carl Schmitt, Hegel ve Max Weber'in izinde bir "akıl gereği cumhuriyetçi" olarak (Vernunftrepublikaner) devletin değişen işlevi ile siyasetin devletle karmaşık bir bütün oluşturan ilişkilerini somut durumlar üzerinden tahlil etmiştir. Ona göre Weimar Almanyası siyasetin ve devletin topyekün bir karakter kazandığı, bir şeyin siyasetin konusu olup olmadığına karar veren nihai mercin bizzat siyasal bir çekişme ve tartışma konusu haline geldiği bir ortamı anlatır (Forsthoff, 1933; Schmitt, 1934:7). Devletin topyekün bir karakter kazanması sınıf mücadelelerinin eseridir. Devletten sosyal talepler arttıkça devletin ayırt edici niteliği zayıflamaya, tesir sahası ise ters orantılı bir biçimde artmaya başlar. Siyasetin topyekün karakter kazanması ise, sosyal soruna bağlı olarak devletin beklentileri karşılayamadığı yerlerde vuku bulabilecek muhtemel kriz ya da kriz benzeri olayları bertaraf etmeye yönelik alınması gereken tedbirlere işaret eder. Somut sorunu bertaraf etmeye yönelik olarak alınan tedbirler siyasalın topyekün bir nitelik kazandığı momenttir. Karar almanın zaman baskısı

altında, tekil duruma yoğunlaşması siyasalın hukuk düzenini kuşatması sonucunu doğurur.

Ernst Fraenkel konuyla ilgili tartışmasında Schmitt'in meseleye aslında bir tür *Kompetenzkompetenz*, yani yetki verme yetkisi açısından yaklaştığını ifade etmiştir (Fraenkel, 1984:88). Eğer siyasetin kendine has bir konusu ya da işleyebileceği bir hammaddesi yok ise, siyaset bir tür yoğunlaşma, aşırı yoğunlaşma hali ise, bu durumda tedbirler somut durumla ilgili yoğunlaşmayı temsil eden kararlardır (Balke, 2000:263; Schmitt, 1963/2006:27). Schmitt siyasalı sadece toplumun işlevsel unsurları arasında bir unsur olarak görmedi. Schmitt'e göre, siyasal herhangi bir güç unsuru olmaktan ziyade *kompetenzkompetenz* yetki veren yetki anlamında bir üst unsur, başka bir ifade ile her türlü güçler ayrılığı ilkesinin temelidir. Buradan şu sonuç çıkarılabilir. Siyasal, devletin tasarrufundaki bütün eylemleri sorgulayan nihai "ölçü"dür. Topyekûn devlet ise, sosyal sorunun içine gömülmüş olan devlet değil, her eylemi ya da tasarrufu siyasal ölçünün gözetiminde icra edilen, çözümü de sorunla doğru orantılı bir dizi *tedbir* almakta bulan devlettir. Bu anlayışa göre hukuk, siyasi irade ve planlamaya hizmet eden bir aracıdır. Ancak böyle bir devletin "sürekli istisna hali" ve "teyakkuz" halindeki bir devlet olduğu unutulmamalı (Balke, 2000:266, 270). Fraenkel'in dediği gibi ebedi bir kuşatma altında yaşayan her rejim aynı zamanda bir intihar rejimidir (Fraenkel, 1984:127). Kuşkusuz Schmitt aynı kanıda değil. Ona göre yasa kesin ve nicel bir içeriğe sahip, daimi düzenleyici özelliğini uzun süre önce kaybetti; yerini belirli bir bakış açısıyla (total devlet) uyumlu, nesnel ve pragmatik, amaca yönelik tedbir anlayışına bıraktı (Schmitt, 1958: 265, 280).

Schmitt, tedbir devleti (Massnahmestaat) ile norm devleti (Normenstaat) arasında ayrım yapar. Daha doğrusu ikisini birbirinden ayırmak yerine, devletin değişik halleri olarak tarif eder (Balke, 2000:267; Schmitt, 1958). Norm devleti ile tedbir devleti ne mantıksal bakımdan ne de normatif açıdan birbirinin alternatifidir. Deyim yerindeyse, tedbir devleti norm devletinin yanında sadece somut durumlarla ilgili olmak kaydıyla, norm devletine bir eklentidir. Derrida'nın dediği gibi, her eklenti şeylerin bir parçası olmakla kalmaz, şeylere hakikatini veren başat unsuru, dışarısı ve içerisi arasındaki esnek sınırı, eşyadaki tabiatı oluşturur. Tedbir devleti mevcut hukuk düzenini ilga etmez; devlette gedik açmak suretiyle hukuki yapıyı yeni bir konuma sevk eder (Schmitt, 1958). Alınması gereken tedbir sayısı kadar norm ve bu normlara bağlı olarak çıkarılabilecek kararname olabilir. Somut durumda alınan tedbirlere karşılık gelen, ilgili tedbirleri tarif eden kararname hukuk ile siyaset arasındaki dolayımı, siyasal lehine olmak üzere ortadan kaldırır. Tedbir devleti, total devlet ve siyaset çağında, süreyle sınırlı olmayabilecek bir biçimde, olağanüstü hal siyasetinden farklılaşmış, siyasalın doğasına uygun bir karakter kazanmıştır. Normalde kriz anlarında, süreyle sınırlı tedbir devleti, istisnaî bir nitelik arz eder.

Oysa bilindiği gibi Kelsen'de normatif hukuk anlayışı olağanüstü hali ayrıca düzenlemeyi gerektirmeyecek şekilde yasa koyucunun iradesine ve kararına bırakmıştır (Balke, 2007; Fraenkel, 1984). Bunun nedeni tedbirin hukuki karşılığı olan kararnamenin yasanın genelliği ilkesinin reddi anlamını taşıması yanında, kararname ihtiyacını doğuran somut durumların kendinde tutarlı bir norm olmaktan uzak oluşudur. Kararname düzeni, somut bir durumla ilgilidir ve bu durumda karar alınması gereği hususunda devletin farklı organlarınca tavsiye edilen kendinden menkul tedbirler demetine atıfta bulunur (Balke, 2000:269vd) Olayların belirli bir olgunun zorunlu bir parçası olup olmadığına dair bir değerlendirme ise, sadece siyasi bakımdan bir anlam ifade eder. Normatif hukukta tedbir, hukuki bir kavram sayılmaz. Bu nedenle pozitif hukukta tedbiri ifade eden kararname, yasa bakımından bir anomali teşkil eder. Anomali yasanın yerini alacak denli kuralı istisnaya çeviren bir yetki alanı yaratma ihtimali nedeniyle şüpheyle yaklaşılan karardır. Çünkü olağanüstü hal kararnamelerinin yetki alanları genişlemeye başladığında hukuk susar.

Schmitt, daha sonraki bir değerlendirmesinde tedbirle ilgili düşüncesinde bir değişiklik yaptı. Buna göre tedbir, hukukun devlet ve toplum arasına sıkıştığı, ikisi arasında kaybolduğu bir aşamaya tekabül eder, bu aşamada ortaya çıkar (Schmitt, 1963/2006:25).

Schmitt'te siyasal nosyonlar zorunlu olarak içkin tasavvurlar biçiminde devinirler. Dost-düşman ayrımı söz konusu tasavvurun somut bir tezahürüdür. "Siyasal" kavramında düşman alenen iç düşmanı gösterir (Balke, 2000:270). Öyle ki, cemaatin dostları ile düşmanlarının yüzleri ve izleri birbirine karışır, dost ve düşman arasında ayrım çizgisi muğlaklaşır. Düşman, bir ülkenin hayat tarzını da içeren kurallar ve değerler bütününü tanımadığı ya da bu bütünü zaafa uğratacak başka değerlerin temsilcisi olduğu için düşmandır. Dolayısıyla dost ve düşmanın kim olduğunu tartışmadan önce siyasal varoluşun temellerine, bir halkı yoğun bir tarzda var eden, onu herhangi bir insan kümesinden ayıran siyasal birliğe ve onun dışavurumlarına dönmek gerekir (Schmitt, 1928:210). Bunlardan bir tanesi siyasal temsil, diğeri de o halkın *nomos*'udur (hayat tarzı, gelenekleri ve hukuku). Siyasal temsil doğası gereği varoluşsal olduğundan yoğun bir özdeşlik içerir. Bu nedenle egemen bir devlette ölü, cansız ve değersiz olanlar temsil edilemez. Sadece diriler temsil edilebilir ve yönetilebilir. Diğerlerinde kamusal bir varoluşa evrim istidadı noksandır. Kamusal bir varoluşa evrilebilen diriler ise, kendilerini doğa halinde bulma riskini ya da doğa durumuna dönme riskini ortadan kaldıran siyasal birlik içinde anlam kazanırlar (Balke, 2000: 269).

Siyasal birliğin dışına düşenler aynı zamanda nomosun da dışındadırlar. Sadece zaman ve mekân dışı norm anlamında yasanın değil, siyasi bir ilk eylem olan hayat tarzı ve siyasi iradenin (nomos) de dışındadırlar. Nomosun dışında kalanları Schmitt, "çizginin/hattın/sınırın ötesinde" diye tanımlar (Schmitt, 1950). Çizgi ötesinde kalanlar nomos dışı unsurları, nomos dışındaki toprakla-

rı, denizleri oluşturur. Sürekli istisna hali çizginin ötesi için geçerli olduğu gibi, çizgi ötesinden siyasal birliği tehdit eden sürekli bir olağanüstü halden söz etmek de mümkündür. Olağanüstü hal geçici süreyle anayasal kurumlar bakımından belirli bir zaman ve belirli bir mekânda bir komiserin edimlerine izin veren bir yapıya, bir "çizgi ötesine" karşılık gelir. Çizginin ötesinde Özgürlük Heykeli'nin üstü, bir süreliğine de olsa örtülür (Schmitt, 1958:261).

II. "Tedbir": Bir öğreti oyunu

II.1. Lehrstück ya da 'öğreti oyunu'[18]

Öğreti oyunları teatral bir form olarak 1920'li yıllarda ortaya çıktı. Zannedildiği gibi sadece Brecht'in bulduğu kendine özgü bir teatral temsil tarzı değildir. 1920'lerde dönemin yeni müzik anlayışına uygun olarak ortaya çıkan bir türdür (Steinweg, 1972:243; Krabiel, 2006:174) 2006:34-35). Nitekim Brecht 1926 yılında kavramı ilk defa kullandığında, kelimeden bir tür hayat dersi, kıssadan hisseyi anlıyordu (Brecht, BBA, cilt:11, 1989: 123). Bunun bir pedagojik anlatı biçimini alması Weill ve Eisler ile ortak çalışmalarından sonra gerçekleşmiştir.

Müzikal bir form olarak öğreti oyunu, izleyicinin pasif olmaktan çıkıp sahnede icra edilen şarkılara eşlik etmesiyle oluşur. Burada müzik, hem cemaatin müziğe katılmasını gerektirir, hem de klasik müzikten farklı olarak insan sesi müziğin olmazsa olmaz bileşenlerinden birisi olarak kabul edilir. Bu nedenle de daha sonraları popüler müziği tarifte kullanılan tüketim ve popüler kelimeleri öncelikle öğreti oyunlarındaki müzikleri tanımlamak için kullanılmıştı (Krabiel, 2006:28).

Brecht öğreti oyunlarının müzikal ruhunu genel estetik teorisine uygun bir biçimde pedagojik eğitimin bir parçası kıldı. Ona göre tiyatro, sahne ve seyir mekânı arasındaki her türlü alışveriştir. Eğer tiyatrodan kurumsal özellikleriyle bahsedilmesi gerekirse, öğreti oyunlarında müzik ve metin arasındaki alışveriş sahne ile seyirciler arasındaki alışverişin de kaynağıdır. Brecht'in öğreti oyunlarına getirdiği iki ana yenilikten söz etmek yanlış olmaz. Birincisi, Brecht'in genel estetik anlayışına uygun olup metinlerin mesaj taşıma gayesinden ziyade, teorik bir bakışa açılan bir tür praksis kabul edilmesidir (Horn, 2001:692). İkincisi, Brecht öğreti oyununda konuşan ile konuştuğu şey arasına bir mesafe koyar; konuşan söylediği şeyden bağımsızlaşır (age.: 694). Brecht, öğreti oyunuyla ilgili kendisi için düştüğü notlarda, aslında öğreti oyunlarının birer alıntılar yumağı biçiminde tasarlanabileceğine değinmiştir (Brecht, BBA, cilt 2, 1988: 641-679).

---

18 Brecht "Lehrstück"ü İngilizceye "Learning Play" diye çevirdi. Kavram Türkçede Lehr(e)'nin öğreti anlamı ile Play'in oyun karşılığından kendine has bir senteze sahiptir. Kavramın İngilizcesi için bkz. Steinweg, 1972:283.

Öğreti oyunları Brecht'in hakikat arayışındaki estetik ölçütü oluşturur. Ama ona geçmeden önce Brecht'in tiyatro anlayışına dair bir-iki noktayı açığa kavuşturmakta fayda var. Brecht'in Aristoteles karşıtı bir temsil anlayışına sahip olduğu bir sır değil. Brecht trajedinin bir sanat formu olarak bilim çağına uygun olmadığını düşünür. Ona göre trajedinin temeli zorunluluktur (Krabiel, 1993; Steinweg, 1976 ve 1996). İradi bir şekilde insanları ve dünyayı değiştirebilen bir çağda trajik zorunluluğun yeri yoktur. Yeniçağın insanı, dünyayı dönüştürebilmek için ona eleştirel biçimde bakmayı öğrenmiştir. Dolayısıyla bu çağın insanının ihtiyacı eleştirel bir tavır ve mesafe gerektiren yeni bir tiyatrodur (Nelson, 1973:566). Brecht'e göre burjuvazi, bilimi doğaya uygulayarak çağın gereklerini yerine getirdi. Fakat sonuçlarından korktuğu için aynı şeyi topluma uygulamaktan korktu. Dünyanın rasyonel bir biçimde tiyatroda da resmedilmesini kabul etmeye hazır değildi. O nedenle çökmekte olan bu hâkim sınıf açısından tiyatro, çözülmesi imkânsız sınıf çatışmalarından kaçıp sığındığı korunaklı bir mekân, burjuvazinin artık gerçek bir dünyada olmayan bir uyumu karanlık bir salonda tekrar yakalamaya çalıştığı yerdir (Kaiser, 1973:99). Burjuva bu korunaklı mekânda kendisini dış dünyanın tehditlerinden uzakta hissederken burjuva tiyatrosu da onun bu duygusunu güçlendirecek bir biçimde özdeşleşmeye müsait, empati duygusu yüksek karakterler yarattı (Brecht, BBA, cilt 16, 1989: 676-677; Nelson, 1973:577).

Aristotelesçi trajedi söz konusu empati duygusuna dayanması, illüzyonlar yaratması ve dramatik gerilimleri nedeniyle Brecht tarafından reddedilmiştir. Brecht Aristocu olmayan, epik tiyatro adını verdiği bir drama anlayışını geliştirir. Buna göre oyunun epik yapısı dramatik bir gerilim yaratmayı, yabancılaştırma da empatiyi önler ve böylelikle izleyicinin bunun bir tiyatro olduğu gerçeğini unutmasına asla izin vermez; yanılsamanın önüne geçer.

"Tedbir", yapısı ve sahneye konuşu itibariyle tipik bir tiyatro oyunu olmayıp Brecht'in estetik teorisine uygun bir biçimde geliştirdiği hakikati inşa etme aracıdır (Badiou, 2007:42). Brecht'te hakikat arayışına iki önemli unsur eşlik eder. Bunlardan bir tanesi yöntem, bir diğeri estetik ölçütlerdir. Yöntem sorunu Brecht'te hakikat arayışının bir parçasıdır (Danneberg-Müller, 1990). Brecht, 1930'lu yıllarda Karl Korsch aracılığıyla Viyana pozitivist okuluyla tanıştı. Brecht'in Viyana okuluyla ilgili düşünce ve yorumlarını Korsch ile mektuplarını takip etmek mümkündür. Brecht, Schlick ve Neurath'ın çalışmalarından yararlanarak hakikat kavramı konusunda kendine özgü bazı sonuçlara vardı. Hakikat Brecht'te verili bir aktörün amaçlarına ulaşabilmek için gerekli araçları ve özgül tarihsel ortamı hesaba katan bir eylem modelidir. Brecht'in hakikat ile aradığı "pratikte uygulanabilirlik kriteri"dir (Danneberg-Müller, 1990:148). Brecht söz konusu kriteri mantıksal pozitivistlerin "doğrulanabilirlik ilkesi"nden çıkarmıştır. Her iki kavram arasındaki gönül yakınlığını fark etmemek mümkün değil. Brecht pratikte uygulanabilirliği, doğrulanabilirliğin geniş ve esnek bir versiyonu

olarak kabul eder. Ona göre pratikte uygulanabilirlik ölçütü sadece doğrulanma ile sınırlı olmayıp potansiyel düzeyde de kalsa bir geçerlilik testidir de.

Birçok yorumcunun belirttiği üzere "Tedbir" oyunu bir öğreti oyunu olarak çok başarılı olmakla birlikte, Brecht'in Aristoteles karşıtı tiyatro anlayışı bakımından teorik öncüllerine ihanet eder. Brecht oyunu icra eden amatör oyuncu ve şarkıcılara hatta izleyicilere Leninist siyasal ahlâkın ana unsurunu öğretmek, aktarmak ister. Ama sonuçta oyun üzerinde önemli değişiklikler yapmak zorunda kalmış, oyunu üç defa yeniden yazmıştır. Aşağıda görüleceği üzere her defasında ana sorun izleyicinin genç devrimcinin ortadan kaldırılmasını oyunun merkezine oturtması çabasının önüne geçmektir. Çünkü hem izleyici, hem de oyuncular, Brecht'in gösterdiği ana izlek yerine her ne pahasına olursa olsun bir devrimcinin bir başka devrimciyi öldürme eylemini sorgulamayı tercih etmişlerdir.

Brecht devrimci olmak için sadece vicdanın yetmediğini, parti disiplinine de uymak gerektiğini, uyulmadığı durumlarda istenmeyecek tedbirlere başvurulabileceğini göstermeye çalışsa da, amaçladığının tersine ne özdeşleşme ne de empati kurma sorununu aşamadı. Buna oyun içinde teknik çözümlerle karşılık bulmaya çalıştı ama pek de başarılı olduğu söylenemez. Meselenin metne müdahalelerle çözülemeyeceğini fark ettiği noktada daha önceki açıklamalarıyla çelişme pahasına, öğreti oyunlarının izleyici için değil oyuncular ve koro için hazırlanmış kendine özgü bir öğrenme süreci ve temrin olduğunu iddia etti (Steinweg, 1972:202vd).[19]

II.2. "Tedbir": Üç versiyon[20]

"Tedbir" ilk defa 13 Aralık 1930'da Berlin'de sahnelendi. Oyunla ilgili hazırlanan tanıtım broşüründe "Tedbir"in kelimenin bildik anlamıyla bir tiyatro metni olmadığı belirtilmişti (Steinweg, 1972:237). Oyun aslında dört oyuncu ve bir korodan müteşekkil bir toplantıdır. Muhtemelen Brecht tarafından yazılan tanıtım broşüründe, ilk gösteri olması hasebiyle oyunun dört oyuncunun[21] bir tür

19 Brecht genç yoldaşın sırayla bütün ajitatörler tarafından oynanmasını arzu etmişti. Sadece bu da değil. Her bir oyuncu sırayla, davalı, polis, satıcı, kontrol korosu –metnin 1931 tarihli yeni versiyonunda ise– diğer ajitatörler vb. bütün rolleri üstlenmelidir. Brecht bu sayede oyuncuların pratikte diyalektiğin bilgisine ulaşabileceklerini düşünüyordu. Ayrıntı için bkz. Steinweg, 1976:197.

20 "Tedbir" ile ilgili atıflarda 1930 ve 1931 tarihli ilk iki versiyon için Türkçe çeviri esas alınmış, Almanca orijinalinden de yararlanılmıştır. Ayşe Selen'in Boyut yayınları tarafından yayınlanan *Bütün Oyunları* cilt 3'teki çevirisi son derece başarılı bir çeviri olmakla birlikte, oyunun "Önlem" diye çevrilmesi oyunun hukukî anlam çerçevesine tam oturmamaktadır. Türkçe hukuk terminolojisinde tedbir, ifade ettiği yan anlamlar bakımından hukukî eylem ve kararlara daha uygun düşmektedir. Oyunun 1935/1936 son versiyonu için ise Steinweg (1972) edisyonu kullanıldı.

21 Aslında dört karakter demek daha doğru olur. Çünkü oyunda genç devrimciyi sırayla diğer üç ajitatör oynar. Eva Horn'un dikkate değer yorumuna göre bunun nedeni, genç yoldaşın diyalektik biçimde düşünememesidir. O ayrı bir karakter oluşturamayacak denli basit heves ve heyecanın esiridir (Horn, 2001:694).

ortak sergisi gibi düşünülebileceği söylenmişti. Sonraki temsillerde doğal olarak daha basit ve daha naif bir biçimde oynanabileceği ve esasen ana amacın da bu olduğu vurgulanmıştı (Nelson, 1973).

Tanıtım broşüründe oyunun konusu kısaca şöyle özetlenir. Üç komünist ajitatör parti mahkemesinin huzurundadır. Partiyi koro temsil eder. Dört ajitatör Çin'e komünist propaganda yürütmek amacıyla gönderilmişler, ancak üçü orada en genç yoldaşlarını öldürmek zorunda kalmışlardır. Şimdi mahkeme önünde, neden yoldaşlarını öldürmeleri gerektiğini ispatla yükümlüdürler. Genç yoldaşları gönülden bir devrimci olsa da emirlere itaat etmeyen, disiplinsiz bir devrimciydi. İstemeden de olsa hareketi tehlikeye düşürebilecek birçok hata yapmıştı. "Öğreti" oyununun amacı, "siyasal anlamda yanlış davranışları sergilemek ve bu yolla doğru davranışın ne olduğunu öğretmektir". "Bu oyun münasebetiyle böyle bir toplantının siyasal anlamda bir öğretici değeri olup olmadığı da tartışılacaktır" (Steinweg, 1972:237). Önce son hususun başlayalım.

Brecht ve Eisler gerçekten de oyundan sonra oyunun siyasal öğreti değeri üzerine bir tartışma yürütmeyi amaçlıyorlardı. Bu çerçevede oyundan önce seyircilere bir anket dağıttılar. Sorular arasında izleyicilerin bu tür toplantıların siyasal bir öğreti değeri olduğuna inanıp inanmadıkları, aynı şeyi oynayanlar bakımından düşünüp düşünmedikleri, siyasal bakımdan oyuna bir itirazları olup olmadığı ve toplantıyı bu şekilde düzenlemenin kendi siyasal amaçları bakımından doğru olup olmadığı yer almıştır (Hartung, 1999:23; Nelson, 1973:571). Birazdan tartışılacağı üzere, cevaplar Brecht'in estetik öngörülerini ve sanatsal üretimini yanlışlayacak denli, öngörülenden farklılaşmıştır. Brecht ilk oyundan sonra metnin yeniden yazılması gerektiğine dair bir ders çıkardı. Bu yönde bir karar aldı demek daha doğru olur. Nitekim metnin 1931 tarihli yeniden yazımı ilkinden önemli ölçüde farklılaşmıştır. Ama önce ilk versiyonun geniş bir özetini yapalım.

"Tedbir" sekiz alt başlıktan oluşur.[22] Oyunda kontrol korosu parti görevini üstlenir, partiyi temsil eder. Kontrol korosu, üç ajitatörün eylemleri hakkındaki açıklamaları duyar, dinler; haklarında nihai hükmü verecek mercidir: "Bir yargıya varmanızı bekliyoruz" (Brecht, 1930/1998:221) Metnin ikinci versiyonunda yargılama ve hüküm sözcükleri tamamen kalkmıştır.[23] Parti, bir hükme varması beklenen merci olmaktan çıkıp onu temsil eden ajitatörler ile özdeşleşmiştir.

İlk metinde üç ajitatör Çin partisini kurmak ve propaganda yapmak üzere sınırı geçip, Çin'de yeraltı faaliyeti sürdürmek üzere Mukden'e gider. Sınır kasabasında partinin izni ile yöreyi bilen genç devrimciyi mihmandar olarak yanla-

22 Sırasıyla, Klasiklerin Öğretileri, Değişmek, Taş, Adalet, Bir İnsan Aslında Nedir?, Öğretiye Duyulan Öfke, Sıkı Takip ve Analiz, Cenaze. Metnin 1931 ve 1935/1936 versiyonlarında alt başlıklar aynı kalmıştır.

23 Krş. Brecht, 1931/1998:243.

rına alırlar (1930/1998:223). Artık dört kişilerdir. Parti yöneticisi sınır kentinde onlara artık kendileri olmadıklarını, bir geçmişleri olmadığını hatırlatır. Onlar devrimin üzerine yönergelerini yazacağı boş sayfalardır. Artık hiç kimse değillerdir. Hem hiç kimse oldukları için, hem de Mukden'de tanınmamak amacıyla yüzlerine maske takarlar (1930/1998:223).[24]

Diğerleri gibi genç yoldaş da yüzünün silinmesine razı olur. Hepsi için tek bir erdem vardır: Komünizm için kavga vermek (1930/1998:224). Mukden'de yeraltı faaliyeti başlatırlar. Üç ajitatör partinin kurallarına uygun davranırken, genç yoldaş her seferinde yüreğinin sesini dinleyerek partinin uzun erimli çıkarlarına zarar verme pahasına kendisini ortaya koyar, kimliğini açıklama ve yakalanma tehlikesiyle karşı karşıya kalır, her seferinde uyarılır. Bazen pirinç mavnasındaki işçilerin yanında mücadeleye katılır (1930/1998:225-226), bazen fabrikalardaki işçileri tehlikeye atacak şekilde erken davranır ve grev kışkırtıcılığı yapar (1930/1998:229-231).

Genç devrimci her defasında diğerlerine durumdan gerekli dersleri çıkardığını söylese de haksızlıkla karşılaştığı her yerde savaşma gerekliliği, ona çıkardığı dersleri unutturur. Bu alenen disiplinsizliktir (1930/1998:238). Diğer üç kişiyle bu konuda defaten yaptığı tartışmalardan sonra genç devrimci maskesini çıkartır ve zor durumda olan insanlara kim olduklarını ve neden orada bulunduklarını açıklar (1930/1998:236). Bulundukları mahalde gece yataklarından uyanan sömürülenler "kim bölüyor uykumuzu, yabancılar yakalayın!" diye bağırırlar. O anki kargaşada üç ajitatör önce genç devrimciyi vurur. Deşifre olan üç ajitatör hızla kenti terk eder; genç devrimciyi de yanlarına alırlar. Ancak kısa sürede takip edildiklerinin farkına varırlar (1930/1998:238). Takipten kurtulabilmenin yolu yaralı yoldaşlarını geride bırakmaktır. Onu yakınlardaki bir kireç kuyusuna götürürler kısa bir tartışma ve tereddüt anından sonra partiyle mücadelelerini korumak için arkadaşlarını vurup kuyuya atarlar (1930/1998:239). Onlara göre yaptıkları, gücünü dünyayı değiştirme isteğinden alan bir *tedbir*dir (1930/1998:240). Kontrol korosu verdiği kararla yapılan eylemle aynı fikirde olduğunu deklare eder.

Burada en kritik rol kontrol korosunundur. Koro, kâh parti faaliyetlerini epik bir biçimde anlatır (1930/1998:224), kâh hakikat adına, genç devrimcinin adalet tutkusuyla savaşmasını onaylar (1930/1998:230). Hatta bu minvalde üç ajitatörün her olayda genç devrimciyi haksız bulmalarını sorgular. Bazen de Yunan tragedyalarında olduğu gibi sürecin akışına müdahale edip hakikatin olaya dışsallığını dile getirir (1930/1998:233 ve 235-236). Partiye övgü bölümü bunun en güzel örneklerinden birisidir. Ancak, yine de parti ile ajitatörler arasında birebir bir örtüşmeden bahsedemeyiz. Koronun söylediği şarkının ter-

24 Maske yeraltı faaliyetinin bir parçası olduğu kadar tahakkümden kaçınmanın, tanınmama aracıdır. Maskeler, tahakküm cephesi yarıldıktan sonra, "şey" kök saldığında çıkarılır (Badiou, 2007:47).

sine parti ve ajitatörler "tek bir göz" değildir: "Genç savaşçıyı kazanmak için hiçbir çıkar yol bulamadınız mı?" (1930/1998:239).

Bertolt Brecht, oyun ile ilgili sert eleştirilerden sonra metnin istediği yönde anlaşılmadığını düşünerek, metnin anlamını esastan değiştirecek bazı değişiklikler yapar.[25] Bunların başında artık kontrol korosunca temsil edilen parti ajitatörlerinin eylemlerini yargılayan bir mahkeme olmaktan çıkıp eylemi tasdik eden, partiyle ajitatörler arasındaki özdeşliği gösteren bir aygıt biçiminde resmedilmesi gelir. Genç yoldaş, üç ajitatörün hatalarını gayet yumuşak bir şekilde dile getirmeleri karşısında sürekli itiraz eden, başına buyruk, mantığı yerine duygularının esiri olduğu için başka türlü davranma iradesini gösteremeyen bir anarşist olarak yeniden canlandırılır (1931/1998:257, 259 ve 260). Üç ajitatör ise, her bir hatasından sonra son derece munis bir şekilde genç yoldaşlarını uyarır.

Ama üç ajitatörün genç yoldaşlarına tahammül etmeleri hususuna da bir açıklık getirilmiş, zaaflarına rağmen genç yoldaşa gösterilen tahammül, "işsizlerin birçoğunu tanımasına" bağlanmıştır (1931/1998: 257). Parti her türlü eyleminde belirli bir rasyonaliteye karşılık gelen bir eylem çizgisine sahiptir. Parti ajitatörlerinin devrimci faaliyetlerde bulundukları mekânlar da başka türlü tasvir edilmiştir. Örneğin tekstil fabrikasındaki grevci işçiler de eylemlerinin faili olarak kendi eylemlerini değil, genç devrimcinin onları yönlendirmesini gösterirler (1931/1998:253). Bu arada başlangıçta greve katılan işçilerden bazıları grev esnasında ücretlerinin artırıldığını söyleyerek genç devrimcinin örgütlediği grevin ne kadar gereksiz olduğunu ima ederler (1931/1998:253-254).

Metnin yeni halinde üç ajitatör, devrimci faaliyetleriyle öne çıkmaktan çok genç yoldaşlarının hatalarını nedenleriyle birlikte ortaya koyma işleviyle donatılmışlardır. Arada süreçle ilgili gerekli açıklama yapma görevi de onlarındır. Kontrol korosunun söylediği partiye övgü şarkısında esastan bazı değişikliklere başvurulmuş, partinin neden yok edilemeyeceği fikri parti kitlelerinin öncüsü ve savaşçısı oluşuyla açıklanmıştır. Genç devrimcinin haklılığı artık adalet duygusundan çok salt acemilikten kaynaklanır bir şekilde ortaya konmuştur; buna bağlı olarak da maskesini çıkardığı andan itibaren takip ve analiz kısmı olayın akışının bir parçası olmaktan çok başlı başına bir gerilim unsuru haline gelmiştir. Metnin ilk versiyonunda üç ajitatör tek bir sesten konuşurken, ikinci versiyonda ad verilmese de ajitatörler birinci, ikinci, üçüncü ajitatörler olarak kendi seslerine kavuşurlar. Birinci ajitatör, diğerlerine genç devrimcinin yürekli bir savaşçı olduğunu hatırlatarak "maskenin altından çıkan yüz, bizim maskeyle örttüğümüz yüzün aynısı değildi, kirecin sileceği yüz ise bir zamanlar bizi sınırda karşılayan yüzün aynısı değildi" der (1931/1998:264). Tıpkı eski Yunan tragedyalarındaki gibi her şey kaderin öngördüğü gibi olmuş, eylem, kader

25 Rivayete göre oyunun ilk sahnelenişinde rol alan profesyonel oyuncu ve şarkıcılar bile rollerine güçlükle razı edildiler. Bkz. Nelson, 1973 ve Kaiser, 1973.

ve değişim tarafından öncelenmiştir. Brecht metnin bazı yerlerini tamamen değiştirdi, bazı yerlerindeyse daha önce başkaları tarafından dile getirilenleri karşı tarafa söyletmeyi tercih etti. Bütün bunları yaparken amacı genç devrimcinin ölümünden doğan infiali vurgulamak istediği esas noktaya çekmekti.

Brecht'in "Tedbir" oyununda vurgulamak istediği nedir? Yanıtı aslında çok sade ve kısadır: Parti disiplini ve kolektif irade devrimciliğin asal belirleyicisidir. Devrimci olmak için tutkular belki gerek şarttır ama, yeter şart değildir. Seçtiği örnekten daha sonraları pek memnun olmasa da Brecht'in vurgulamak istediği esas nokta buydu (Brecht, 1972; Krabiel, 1993; Steinweg, 1972). Oysa seyirci ve oyuncular devrimci ilkeyi kavramak yerine masum olduğunu düşündükleri genç yoldaşlarına acımayı ön plana çıkardılar.[26] Brecht aslında Spinozacı bir felsefi önkabulden yola çıkmıştı denebilir. "Hayatını aklın ilkelerine göre kuran biri için acımak, kötü ve gereksiz bir şeydir."[27]

"Tedbir" oyununda trajik ilke yok edilemediğinden metin 1935-36 Moskova yıllarında bir kez daha değişikliğe uğradı. Üçüncü ve son versiyonda genç yoldaş hatalarını itiraf eden ve bütün suçu üstüne alan bir kurban rolüne bürünür. Her şeyi berbat ettiğini partiye yararlı olmaktan çok zararlı olduğunu ve aslında ortadan kaybolmasının hakikaten herkes için en hayırlısı olacağını deklare eder (1935/1972:99). Üç yoldaşını da kendisini ortadan kaldırıp kireç kutusuna atmaları gerektiği yolunda ikna etmeye çalışır (1935/1972:101). Hatta dediğini iyi anlayıp anlamadıklarını onlara teyit ettirmeye çalışır. Bu son versiyonun doruk noktası oyunun sonunda kontrol korosunun üç ajitatöre yönelttiği sorudur: "Yani onun hakkında verdiğimiz karar bir hüküm değil miydi?" Dört ajitatör temposu yükselen müziğin eşliğinde hep bir ağızdan cevap verirler: "Hayır! Bir Tedbir" (1935/1972:100). Metnin Moskova versiyonu dönemin siyasal ortamından ve güncel gelişmelerden geniş ölçüde etkilenerek yeniden yazıldı. Ancak bu haliyle trajik öğeyi ortadan kaldırmadığı gibi, olay örgüsü metnin orijinalliğini zedeleyecek ölçüde geri planda kaldı. Oyun, parti ve ajitatörlerden genç devrimcinin kendi ağzından yaptığı itiraflara, kısaca 'yanlışın' ne olduğunun betimlenmesine indirgendi. Brecht bu son versiyonda, seyircideki muhtemel bir *katharsisi* önlemek amacıyla yaptığı aşırı müdahaleler sonucunda, oyunun ruhunu kaybetmesine neden oldu. Brecht, oyunda istediği etkiyi yaratamadığını düşündüğü noktada sadece metne müdahalelerle sınırlı kalmadı; oyunun biçimsel unsurlarını ön plana çıkardı. Öğreti oyunlarının ya-

26 Oyunun ilk sahnelendiği 1930 yılında seyircilere girişte anket dağıtıldığından söz edilmişti. Ankete verilen cevaplarda, profesyonel küçük burjuva seyircisi hariç olmak üzere seyircilerin tümü verilmek istenen mesaj ile genç devrimcinin öldürülmesinin birbiriyle alakalı olmadığı yönünde görüş beyan ettti. İşçi sınıfı, Brecht'in yanlış davranışları göstermek ve doğrusunu öğretmek şiarına pek de itibar etmedi. Brecht'in üstesinden gelmeye çalıştığı trajik etki, oyunda Leninizmin siyasal ahlâkına dair bir trajediye dönüştü (Krabiel, 1993:229; Steinweg, 1972:206vd).

27 Spinoza, *Ethik* (1658/1999:463). Marksist felsefeci Wolfgang Fritz Haug (1999:37) ve muhafazakâr anarşist Manfred Lauermann (1999:55) Brecht'teki Spinozacı ögeye dikkat çekmişlerdir.

pısı ve doğası gereği izleyiciye değil, oyuncuların ve sahne ekibinin pedagojik eğitimine hizmet ettiği anlayışı bu dönemde ortaya çıkmıştır.

III. "Tedbir" oyununun doğuşu ve siyasal sonuçları

III.1. "Tedbir"in arka planı

"Tedbir" 1930 yazında, Weimar Almanyası'nda krizin her anlamıyla geri dönülmez bir rotaya girdiği bir ortamda yazılmıştı. Yükselen Nazizme ve devlet terörüne karşı proletaryanın yeni bir tavır geliştirme gerekliliğine dair öncü bir eserdir. Eserin değeri kuşkusuz salt siyasal öngörüsü ile sınırlı değildir. Nitekim siyasal öngörüleri yazıldığı tarihsel dönemin ufkunu çoktan aşmış, etkileri de geniş bir zaman dilimine yayılmıştır. Bazı eleştirmenler metinde Moskova duruşmaları ve Stalinist terörün eleştirildiğini, bazıları da 1953'te Doğu Almanya'daki işçi ayaklanmalarının "Tedbir" oyunu akla gelmeden değerlendirilemeyeceğini söylemiştir (Kiesel, 2007). Brecht ivedilik kazanan bir sorunu "aşırı" bir örnekte göstermiştir. Ne de olsa kuralı tayin eden istisnadır. Eser, 20. yüzyılın ilk yarısında devrimci sanat akımlarının çokça başvurdukları "şok" etkisinin dışavurumcu bir ifadesi de sayılabilir. Ama "Tedbir", yazarının muradından da bağımsız öyle bir önem kazandı ki, niyetin önüne geçti. Konu maksadı yönlendirmeye, biçimlendirmeye başladı. Yukarıda da değinildiği üzere Brecht değişik zamanlarda oyuna açıklık getirmeye çalışan bazı müdahaleler yaptıysa da sonuç değişmedi. Son olarak 1953 yılında Doğu Almanya'daki işçi ayaklanmalarının "işçi devleti" tarafından bastırılması, "Tedbir"in kaderini tayin etti. Brecht bir daha oyunun sahneye konulmasına izin vermedi. Aksi davranışta bulunanlara da asla rıza göstermedi. Bu konuda net bir gerekçe de sunmadı. Kararı sessizce almıştı, sessizce uyguladı (Lauermann, 1999; Steinweg, 1972).

"Tedbir"in konusu, geçtiği mekânlar, rol ve karakterler bakımından kimlerden etkilendiği ve hangi koşullarda yazıldığı daima bir tartışma konusu olmuştur. Bugünden bakıldığında, metnin ortaya çıkış koşulları hakkında, eksik de olsa, yeterince malumat mevcuttur. Çin, Brecht'in kendi estetik teorisini ve felsefesini aktardığı gözde mekânlardan birisidir. Çin felsefesi ve metafiziğindeki "nesnelci" bakış, Brecht'in söylemek istedikleri için uygun bir zemin sağlamıştır. Brecht'in estetik teorisi ve pedagojik amaçlarını tasvir etmek bakımından doğru olan bu tespit, "Tedbir" oyunu için geçerli değildir. "Tedbir"de Çin hakiki bir olayın aktarılmasında dekor işlevi gördü. Eisler'in kardeşi, inançlı komünist, Stalin'in emriyle Çin'de Komintern adına gizli faaliyetlerde bulunan Gerhart Eisler, Brecht için "Tedbir" oyununda ilham kaynağı olmuştur (Hermand, 2006:306vd).[28] Eisler'in bir başka yakını Ruth Fischer, 1924-25 yıllarında kısa

28 Kuşkusuz tek örnek Gerhart Eisler'den dinledikleri değildi. 1924-25 yılından başlayarak komitank süreci ve Çin Komünist Partisi'nin örgütlenmesi dünya sosyalistlerinin geniş ölçüde ilgisini

bir süre Alman Komünist Partisi (KDP) liderliğinin ardından, Komintern dışı aşırı görüşler savunduğu iddiası ve Stalin'in talimatıyla görevden alınır. Fischer, eylem ve kararlarıyla partiyi tehlikeye düşürdüğü yolundaki sava karşı direnmiş, her platformda parti liderliği ve partiden kovuluşunu protesto etmişti. Brecht, Ruth Fischer'in hikâyesinden etkilenmiştir. Parti ve önderleri ile parti ve militanlar arasındaki ilişkileri, bunların siyasi niteliği konusundaki mülahazaları Fischer örneğinden ilham almıştır.[29]

III.2 "Tedbir" ve Parti

> "...kolun dört üyesini, onları ele verecek diye beşinciyi temizlemeleri için söz birliği ettirdiniz mi, dökülen kanla bu dört kişiyi bir daha ayrılmayacak biçimde *bağladınız* demektir."
>
> DOSTOYEVSKI, *Cinler*[30]

Devrimci politika sahiden politik midir? Ya da devrim politikanın sona ereceğine dair bir saptama mı? "Tedbir" oyunu siyasi sonuçları itibariyle en çok, partinin siyasi hayattaki rolü ve önemiyle devrimci bir siyasetin gerçekten mümkün olup olmadığı üzerinden tartışılmıştır. Önce partinin rolü meselesi üzerinde duralım. Alain Badiou, "Tedbir" oyunu üzerine yazdığı bir değerlendirme yazısında kontrol korosunun partiye dair söylediklerine odaklanır (Badiou, 2007). Badiou, metnin farklı versiyonları arasında ayrım yapmadan, partinin devrim ödevi ile sorumlu olduğu tespitinden yola çıkar. Partinin siyasal öznelliği ise öğretilmesi gereken, izaha muhtaç bir konu biçiminde kavranmıştır. Badiou'nun yorumuyla, parti bir karar verme mekanizmasıdır, bir karar merciidir (age.:120).[31] Devrimi geniş mekânlara yayan parti ajitatörleri sınır bölgelerde karşılaştıkları imkânsızlıklardan etkilenirler. Ama parti mantığı gereği, acele etmemek, sakin olmak zorundadırlar.

Badiou, muhtemelen metnin ilk versiyonuna, kontrol korosunun üç ajitatörü sorgulamasına dayanarak "Biz"in özü antlaşma ya da kaynaşma değildir; bir yolunu bulup ayrı düşmeden yola devam etmek ve birliği korumak esastır der (age.: 122). Mesele esasen temeli kardeşlik olan yıkılmaz bir ortaklık kurmak meselesi-

---

çekmiştir. Özellikle de, 1928-29'dan başlayarak Çankayşek'in Batı emperyalizmine karşı yegâne devrimci güç olarak görülmesinin büyük bir hata olduğu fark edildi. Bu tarihten itibaren Çin Komünist Partisi'nin yeraltı faaliyetlerinin yeniden başlatılması kararı desteklendi. Buna bağlı olarak Hunan ve Kanton eyaletlerinde bir kızılordu kuruldu; yeraltı siyasi faaliyetler başlatıldı.

29 Ruth Fischer daha sonra ABD'de 1944'te yazdığı bir makalede Brecht'i Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin sanatçısı olarak nitelendirdi. Brecht'in 1947 yılında *Amerikan Karşıtı Aktiviteler Komitesi*'nce sorgulanmasında Fischer'in yazısı önemli delillerden birisini oluşturdu. Bkz. Hermand, 2006:368.

30 Çev. Ergin Altay, (İst: İletişim Yayınları, 2000), s. 384. Vurgu sonradan eklenmiştir.

31 "Tedbir" Fransızcaya yanlış bir adla "Karar" diye çevrilmiştir. Çeviride sorunun hukuki niteliği ihmal edilmiştir.

dir, çünkü tek başına olanı yok etmek kolaydır ama birleşik güç yenilmez: "Bir kişinin iki gözü var/partininse bin gözü var" (Brecht, 1930/1998:235).[32] Zamanda sınırlı kalmama, bitimli olmama ve dayanıklılık tutkusu Badiou için aslında bir gerçeğin işaretidir. Ona göre bu durumu heykeltraşlar gayet iyi bilir. Nasıl ki yok edilemeyen yıkılmaz bir şeyin ortaya konması önceden birçok şeyin tahrip edilmesini gerektiriyorsa, heykeltraş da bir fikre ebedilik kazandırabilecek noktaya dek aslında büyük bir boşluk olan taşı yontar. Gerçek, yıkılması, tahrip edilmesi imkânsız olandır, her daim direnç gösterendir. Brecht'in deyişiyle, "...Bu öğreti gerçek bilgisinden yaratılmıştır/Ve kitlelerin öğretisi olarak/Gerçeği değiştirmeye yöneliktir..." (Brecht, 1930/1998:236).

Badiou, Brecht'in 19. yüzyılda işçi hareketlerinin sürekli yenilgisiyle sonuçlanan süreçten ders çıkaran Leninist parti modeliyle aynı görüşü paylaştığını söyler. Parti, kalıcı olabilmek ve zaman içinde direnç kazanabilmek, zamanı tekrar koordine edebilmek maksadıyla parti disiplinini icat etmiştir (age.: 129). Badiou'ya göre disiplin denilen şey, sayısız "ben"in "biz" ile bağlantı kurmasını sağlayabilecek araçtan başka bir şey değildir.[33] "Kendini bizden ayırma, bizimle bağlantını koparma" diye defalarca genç yoldaşı uyarır üç ajitatör. Badiou, Brecht'te politikanın 20. yüzyılda yeniden icat edilen tanımına uygun bir anlayış olduğunu düşünür. Politika 20. yüzyılda herkesin fark edebildiği kesinti ve kopuşların ortak adıdır (age.: 150). Devrimci politika deyince de akla kesinti ve yeni başlangıçlar, şafak gelir. Ama bütün bunlar hakikatin kendisini kısmen de olsa gösterdiği bir eleştiri nesnesi olarak değil, ortaklaşa bir sonsuz adına, bütün kesintileri aşabilecek, ortadan kaldırabilecek nihai bir kesinti ve yeniden doğuş isteği tarafından belirtilmiştir (age.:151).

III.3. "Tedbir" ve siyaset karşıtı devrimci siyaset

William Rasch "Tedbir" oyununda, devrimci politikanın gerçek bir politika olup olmadığına dair bir tartışmanın ipuçlarını bulmuştur (Rasch, 2004). Bilindiği üzere Machiavelli'den beri siyaset, çatışmaları yönetme sanatıdır. Çatışma doğal olarak ihtilaflı konuların, çatışan konuların tanınma ya da mevcut düzenin kesintiye uğratılması taleplerinin olduğu yerde vardır. Çatışmaların derecesi ve yoğunluğu ise mücadele eden tarafların kim olduğuna, tarihsel ortama ve doğal olarak şartlara bağlıdır. Çatışma ve mücadelenin olduğu her yerde ister istemez hasmane tutum ve tavırlar da ortaya çıkar. Mesele bunun inkârı olmayıp çatışmaların kurala bağlanma çabası ile taraflar arasında hasmane

32 İkinci versiyonda bu husus daha güçlü bir biçimde vurgulanmıştır: "...Bir kişi yok edilebilir/Partiyi kimse yok edemeyecektir..." (Brecht, 1931: 260)

33 Alman Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun (RAF) liderleri Gudrun Ennslin ve Ulrike Meinhof, Stammheim hapishanesinde, "Tedbir"de kontrol korosunca söylenen "Partiye Övgü" şarkısını sık sık yüksek sesle okuyor, parçayı RAF'in şarkısı kabul ediyorlardı (Lauermann, 1999:49).

tutumun mutlak ve ebedi bir karaktere sahip olmadığının gösterilebilmesidir. Bir tarafın mutlak şer, diğerinin ahlâken üstün olduğu iddiası çatışmalara ölümcül bir nitelik kazandırmaktan başka bir işe yaramaz. Mutlak ve ebedi düşmanlıkların olduğu yerde siyaset yoktur. Çatışmaların kural dışı hale gelmesi sadece ahlâki tavır ve uzlaşmazlıkla, dillerin birbirine çevrilememesinden kaynaklanan zorlukla açıklanamaz. Evrenselci "tarihin sonu" tezi ile Mesihçi tarih felsefelerine dayanan bir huzur ve mutluluk tahayyülü çatışmaları mutlaklaştırdığı için siyasetin sonunu vazeden, siyasetten arındırılmış bir düzen öngörür. Her ikisinde de çatışmaya ve düşmanlığa yer yoktur.

Tarihsel materyalizmde, sınıflar mücadelesine dair bilimsel saptamalar ve siyasi mücadele pratikleri çoğu kez birbirine teğet geçer. Ama her ikisinde de çatışmaların nihayete erdirildiği ve siyasetin ilga edildiği siyaset sonrası bir düzen anlayışı vardır. Marksist klasiklerde de sınıf mücadeleleriyle mücadele fikrine son verebilecek son nokta hiçbir zaman teorik bir açıklığa kavuşturulmamıştır; ikisi de birbirine paralel bir hayat sürer (Rasch, 2004:67). Brecht'in "Tedbir" oyununda çatışma ve siyasetin her iki boyutu da mevcuttur. Sınır ötesinde devrimci ajitasyon faaliyetinde bulunan devrimciler evrenselci ideolojileriyle çatışmanın kaçınılmazlığı gerçeğini, halk arasındaki ajitasyon faaliyetleriyle bazı tartışmalı hususları çatışmaya dönüştürebilecek, yoğunlaştırabilecek irade sergileyebildikleri ölçüde de saf bir siyasal tutumu yansıtırlar (Rasch, 2004:70). Ama aynı zamanda dört ajitatör de devrim yapmış bir toplumun kolektif bireyleri olarak siyasetin sönümlenmeden bir önceki aşamasının üyeleridirler. Çatışmaların şiddetlenmesi amacını güderken dayandıkları ilke ve saikler ile davranış kodları yeni bir çehre kazanmıştır. Ajitasyon faaliyetleri sırasında davranışlarına yön veren hâkim kod ahlâki değil, siyasi ilkedir. Sahiden öyle midir? Parti disiplinini ve dolayısıyla da devrimci faaliyeti tehlikeye atmanın bir bedeli olması gerektiği gibi, kişisel iradenin kolektif iradeyi ikame etme tehlikesi içeren durumlarda ise bazı tedbirlerin alınması kaçınılmazdır. Zorunluluk arzuyu yönlendirir (Kiesel, 1999;Rasch, 2004:68vd).

Devrimci ajitatörler, an azından birinci versiyonda, faaliyetlerini tamamlayıp siyasal sonrası egemenlik alanına döndüklerinde başlarına gelenlerin hesabını vermek durumunda kalırlar. "Tedbir"de sahne düzeni, Kontrol Korosunu sanki bir tür mahkeme ya da parti önünde görülen bir dava biçiminde vermeye elverişli olmakla birlikte iki noktaya dikkat çekmekte fayda var. Koro, oyunun ilk versiyonunda bile ajitatörleri yargılamıyor, gerekçelerini, parti disiplinine uygunluk çerçevesinde *denetliyor*. Her bir gerekçeyi müteakip koro onayının ilan edilmesi bunun bir göstergesidir (Rasch, 2004:74). Ne de olsa siyaset ile siyaset sonrası arasındaki geçiş dönemi toplumlarında estetik alımlama da, muhakeme tarzı da baştan aşağı değişmek durumundadır. Kontrol korosu, çatışmalar ortadan kalktıktan sonra kurumların üstlenebileceği yeni işlevleri, kurumların alabileceği yeni hali anlatan iyi bir örnektir. Koro, bir yandan ajitatörlerin faaliyet-

lerini denetleyip karara bağlarken, diğer yandan da eylemlerinin hesabını vermelerini bekleyen nihai karar mercii, bir otoritedir: Kararlı ve güçlü bir otorite. Diğer yandan ajitatörlerin eylemlerine kılavuzluk eden, ajitasyonu kendi ilkelerinin cisimleşmesi kabul eden bir onama makamı görevi yerine getirir.

III.4. Totaliter siyasetin bir yansıması olarak "Tedbir"

"Tedbir" oyununu totaliter bir ideolojinin dışavurumu olarak gören analizlerden bahsetmemek olmaz. Totaliter devlet incelemeleri, Luhmann'a dayanarak söylenecek olursa, herhangi bir gözlemin mevcut bilgiden bağımsız olarak yapılamayacağı, her türlü fenomenolojinin mecburen bir epistemoloji olduğu bir üst anlatı haline gelmiştir (Lauermann, 2000:48; Luhmann, 1992:4). Luhmann bir olguyu ilk defa gözleyenin her türlü fenomenolojiyi bir ontoloji olarak algılayıp kaydettiğini söylemişti. Totaliterlik olgusu, Soğuk Savaş döneminden kalma Sovyetler Birliği ile Nazi Almanyası karşılaştırmalarından devşirilen totaliteryanizmden bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Nitekim Helmuth Kiesel "Tedbir" oyununu komünist ve nasyonal sosyalist totaliter ideolojilerin tipik bir örneği olarak görür (Kiesel, 1999 ve 2007). Brecht'in daha sonraları oyunun sahnelenmesini yasaklamasını da bu durumun bilincinde olması ile açıklar (Kiesel, 2007:77).[34]

"Tedbir", Kiesel'e göre, partinin gözünden bir yanlışın betimlenmesi olmasının yanı sıra ilkelere uyum göstermeyen birisinin kurban edilmesi ritüelidir de. Parti klasiklerin öğretisini koruması, bütün deneyimlerin biriktiği bir yer olması ve doktriner yapısı nedeniyle bireylerden itaat talep eder. Buna uygun davranmayanların tasfiyesi kaçınılmaz hale gelir. Kiesel "Tedbir" oyununu, Nazi *"Şey Oyun"*u (Dingspiel) ile karşılaştırır (Kiesel, 2007:83vd). Aralarındaki ortaklıkları şöyle özetler: Uğruna mücadele edilen bir dava ve bu davanın yüce bir makam önünde savunulması (bu yüce makam bir parti olabildiği gibi mitik bir "ana" da olabilir) söz konusudur. Mahkeme huzuruna çıkanlar kendilerinden çok onların vasıtasıyla önemli bir konunun ya da bir ülkünün yargılanmasına hizmet ederler. Duruşma sahnesi bir ritüelin dışavurulması, onanması ya da tekrar edilmesinden ibarettir. Hüküm de ritüelin onaylanmasından başka bir şey değildir. Mahkemenin başlı başına bir aktör olması "Dingspiel"in de ana özelliklerinden bir tanesidir. Burada bir halk, mahkeme huzurunda kendi değerlerini sorgulamakla kalmaz, örnek davranışı ve eyleminden dolayı kendi kültünü yarattığı ya da deneyimlediği bir alanı tekrar tekrar olumlar.

Kiesel'e göre "Tedbir" oyunundaki durum bundan farklı değildir. Kiesel ayrıca Nazi *Dingspiel*'de de müziğin ve koronun benzer işlevlere sahip olduğunu, koro aracılığıyla dile getirilen değerlerin kutsallığını ve bunun bir oratoryo ka-

34 Brecht'in oyuna getirdiği sahneye koyma yasağı için bkz. Brecht (BBA, 1989 cilt 30:271,421 ve 447).

rakteri taşıdığını belirtir (Kaiser, 1973:108; Kiesel, 2007:84). Bir başka iddiası ise, tıpkı Brecht'te olduğu gibi Nazi oyunlarında da oyunun asla sadece izleyici için oynanmayıp orada mevcut olan herkes için tasarlandığıdır. Eisler'den mülhem konser ya da tiyatro salonu aslında siyasi eğitimin verildiği bir toplantı mekânına dönüştürülür.

Kiesel totaliterlik eleştirisini sadece oyunla sınırlı tutmaz, "Tedbir" oyunundaki tedbirin ne olduğuna doğru bir tartışmaya yönlendirir. Ona göre, genç yoldaşın fiziksel tasfiyesi totaliter bir örgüt olan Sovyet Komünist Partisi'nin bir *tedbiridir* ve parti tarafından meşrulaştırılmıştır. Brecht'in oyunun ilk kez sahneye konduğu dönemdeki tanıtım broşürü yazısına atfen, yanlış olanı gösterip doğru olanı öğretme iddiasındaki oyunun totaliter bir bakış açısının karinesi olduğunu söyler. Oyunun müziği ile konusu arasındaki tamamlayıcı ilişkiyi Bach'ın *Pasyon (Passion)* müziğine benzetir. Savaş ve devrim kurban ister, dolayısıyla kurbanlar yaratır. Sonuçta kurbanlar için yas tutulsa da, kurban olmak ve kurban etmek hâlâ kaçınılmazdır (Kiesel, 1999 ve 2007). Kiesel Nazi "*Dingspiel*" ile "Tedbir" oyununu genel geçer bir totaliterlik eleştirisi çerçevesinde yapmadığını söyler. Nazizm ile komünizm arasında bizzat Brecht'in de bir karşılaştırma yaptığını belirtir. Kiesel'in sözünü ettiği karşılaştırma 19 Temmuz 1943 tarihli günlüklerinden alınmıştır: "Sosyalizm, faşizmde tüm erdemlerinden arındırılmış bir şekilde, ahlâken bozuk yönleri, çarpıtılmış imgesiyle görülür" (Brecht, BBA, cilt 27,1989:158) Kiesel'in bu benzetmeden standart olmayan bir totaliterlik eleştirisine nasıl vardığı ise bir muammadır.

Tedbirin esasen kriz anını, darbe ertesi süreci, devrim dönemlerini, devrim sonrası kurulan geçici hükümet ya da köylü-asker konseylerini, eski düzen ile yeni düzen arasındaki geçiş dönemlerini kapsadığı varsayılır. Devrimci momentte geçici tedbirler vasıtasıyla idare hem kaosun hâlâ hâkim olduğunu gösterir, hem de hukuki düzenin eski ve yenisi bakımından belirsizliğine delalet eder. Siyaseti ilga eden devrimci siyaset sonrasındaki "belirsizlik mıntıkası" durumun iyi bir özetini verir. Ancak tedbir salt devrimci momentle sınırlı bir aşırı siyasallaşma değildir. Zaman virüsü ve hız, kapitalizmin ve rekabetin bir dinamosu olmaktan çıkıp hayatın her alanına yayıldıkça, demokratik hukuk devletleri katılım ve istikrar unsurları arasında bir denge arayışı içine girdi. Uluslararası rekabet ve rekabet koşullarına adaptasyon çabası demokratik müzakere ve katılımı, geleneksel unsurlara aykırı bir biçimde, demokratik katılım aleyhine, siyasal olmayan aktörlere devriyle sonuçlandı. Kanun hükmünde kararname ya da hızlı bir biçimde yapılan çok sayıda kanuna dayanan çoğunlukçu yönetim, depolitizasyon, tipik saiklerinden birisi olan aşırı siyasallaşmanın salt geçiş sürecine ve kriz momentine indirgenemeyeceğine dair iyi bir kanıttır. Dolayısıyla alınması zorunlu *tedbirler* sadece "totaliter" devletlerin sevk ve idare tarzını oluşturmaz; "tedbir" artık depolitize geç modern siyasetin ana unsurlarından birisi haline gelmiştir.

Sonuç

Federal Alman Anayasa Mahkemesi (FAYM) 15 Şubat 2006 tarihinde, bir önceki Sosyal Demokrat-Yeşil koalisyon hükümetinin hava güvenliği ile ilgili yasa değişikliği tasarısını anayasaya aykırı bularak iptal etti. Mahkeme, terörist bir saldırı esnasında uçakların yerleşim yerlerine yönelik bir silah gibi kullanılmasına cevaz vermemek için gerektiğinde yolcuları ile birlikte düşürülebilmesini öngören yasayı, yurttaşların hayatını kurtarmanın başka yurttaşların hayatını ortadan kaldırmanın bir gerekçesi olamayacağını belirtti. Yaşamaya değer hayatlar ile gözden çıkarılabilecek hayatlar arasında yasanın bir tasnif yapamayacağını karara bağladı (*Süddeutsche Zeitung*, 17 Şubat 2006, s.3 ve s.5).

FAYM'nin kararı açıklandığında Almanya'da hükümet değişmiş, Hıristiyan Demokrat-Sosyal Demokrat büyük koalisyonu iktidara gelmişti. Yeni hükümetin içişleri bakanı Wolfgang Schäuble, İslâmcı terörün Almanya'nın güvenliği için aktüel bir tehdit oluşturduğu iddiasıyla FAYM'nin kararına yeni bir perspektiften bakılması gereği konusunda ısrarlı bir kampanya yürüttü (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2 Ocak 2007, s.1). Buna göre FAYM kararında, hava güvenliğiyle ilgili bağlayıcı bir değerlendirmede bulunmakla birlikte, kararın olağanüstü hallerde ne yapılması gerektiğine dair hüküm içermediği aşikârdır. Schäuble, olası bir nükleer terörist saldırı ihtimalinden de bahsetmiş, ancak elinde bu yönde somut kanıtlar olmadan hayalî senaryolarla kamuoyunu tedirgin ettiği suçlamasıyla karşılaşmıştı. Schäuble'yi eleştirenler arasında en önemli isim hiç şüphesiz Alman Cumhurbaşkanı Horst Köhler'di (*Die Zeit*, 2007, no.29, s.1). 2006 yılı boyunca belirli aralıklarla tartışılan hava güvenliği ve askerî birliklerin iç güvenlik örtüsünün bir parçası olup olamayacakları hususu hakkında nihai bir karara varılamadı. Eylül 2007 başında, Almanya'daki ABD kuruluşlarına yönelik saldırı hazırlığı içinde olduğu iddiasıyla İslâmcı bir örgüte yönelik operasyon yapıldı. Bu sayede Schäuble'nin sönmekte olan "terörist tehdit" argümanı tekrar canlandı.

Federal Almanya Cumhuriyeti Savunma Bakanı Franz Josef Jung, 16 Eylül 2007'de *Focus* dergisine verdiği demeçte, olağanüstü bir durum söz konusu olduğunda, yasal bir gerekçeye dayanmadan da, hava kuvvetlerine yolcu uçağı düşürme emri verebileceğini söyledi. Gerekçe dünyanın değişik yerlerinde sonsuz çeşitlilikte, aynı monotonlukta tekrarlanan bildik bir retoriğe dayanıyordu: "başka bir çare kalmadığı durumda, yurttaşlarımızı korumak için uçağı düşürme emri verirdim.....FAYM'nin kararının uçakta sadece teröristlerin bulunması durumunda operasyon yapılabilmesine imkân verdiğini biliyorum, ama genel kamu güvenliğinin, hür demokratik rejimin temellerinin tehdit altında olduğu hallerde başka kurallar geçerlidir" (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16 Eylül 2007, s.1 ve 3). Uçaktaki yolcuların kim oldukları meselesi "halk plajlara hücum etti, vatandaş denize giremedi" ironisi ile aynı karakter-

dedir.[35] Alman Savunma Bakanı gerekli durumlarda anayasayı ihlal edeceğini alenen beyan etmektedir.[36] Oysa tedbir demokratik hukuk devletlerinde yasayı ve hukuk düzenini ilga etmez; kriz anlarında somut durumun halli bakımından, düzene paralel ikinci ve dar bir yetki alanı açar. Yasanın genel, kapsayıcı ve normatif olmasına mukabil kararname özgül durumla ilgili olup süre ve kapsam bakımından daraltılmıştır. Bakanın önerdiği şey, kamusal olağanüstü hal ilanına imkân veren bir düzenleme yapılmasıdır. Bilindiği üzere, kamusal olağanüstü haller hem normalde kullanılan anayasal haklardan bazı derogasyonları, hem de devletin farklı organlarınca kullanılan güç ve yapılan işlemlerdeki bazı değişiklikleri içerir (Pasquino ve Freejohn, 2006:334). Olağanüstü kararnamelerin alamet-i farikası esasen siyasal kararlar olmaları, hukuki denetimlerinin ya hiç olmaması ya da zayıf kalmasıdır.

Tedbirin yasanın hem tamamlayıcı unsuru, hem de zıttı olması en iyi Almanya örneğinde görülebilir. Türkiye gibi hukuk kurumlarının göreli tarihsel tecrübelerine, gelişkin bir hukuki teçhizat ve mevzuata rağmen hukuk devleti olma yolunda şimdiye kadar değişik nedenlerle sekteye uğratılmış ülkelerde, siyasi aktörlerin hukuku siyasi, iktisadi tedbirlerin formel bir ifadesinden öte, kendinde bir değer olarak görmedikleri bir vakıadır. Siyasetin teyakkuz mantığı ile komplo ve iktidar sarmalına sıkıştığı, olağanüstü hal rejiminde büyüyen bir kuşaktan söz edilebildiği yerde tedbir (kararname), yegâne düzenleyici hukuki eylem anlamına gelir. Tıpkı anayasa yapmanın sıradan bir yönetmelik hazırlar gibi hızlı ve zamanın gereklerine uyarlanmış bir hükümet-devlet organları arasındaki işleyişi düzenleyen kılavuza indirgenmesinde olduğu gibi.

Başkanın yetkilerini sıradan bir tiran gibi kullanması nedeniyle, dünyadaki konumu bir yana, Federal anayasal ilkeleri tehdit altındaki ABD de, sanıldığının tersine, tedbir-yasa ilişkisinin iyi bir örneği değildir. Hayalî düşmana karşı ebedi bir savaş ilan eden bir devlet ister istemez terörün ve savaşın gerekleri doğrultusunda "total" bir devlet olmaya, tedbir mantığını, yasanın genelliği ile ikame etmeye mecbur kalacaktır. Nitekim ABD 11 Eylül'den bu yana böylesi bir siyaset takip etmekte, giderek bir olağanüstü hal devletine dönüşmektedir.

Federal Alman Cumhuriyeti, Nazi döneminden sonra hukukun üstünlüğünü gözeten bir şekilde kuruldu. Bugün bile örnek gösterilen bir anayasaya ve anayasa mahkemesine sahip olup siyasal kültürü de FAYM'nin nihai karar merci olduğu bir sorun çözme ve uzlaşma kültürünü yansıtır. Yasa ve tedbirin ikircikli ilişkisi, istisnayı kaide haline getiren değil, tedbiri, nadiren kullanılacak bir biçimde,

35 Alman Anayasası'na göre askerî operasyonların siyasi sorumluluğu başbakana ait olmakla birlikte, askerî birliklere komuta etme, emir verme yetkisi savunma bakanındadır. Örnekte yolcu uçağını düşürme görevi hava kuvvetleri pilotlarınca ifa edileceğinden, emir ve sorumluluk savunma bakanınındır (Madde 65 ve 65a) (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18 Eylül 2007, s.3).

36 Anayasayı ihlal ve ilga sadece *düzen* karşıtları için geçerli bir kategori olsa gerek ki, muhafazakâr kamuoyu bakanın aslında hukuki bir karşılığı olan "zorunluluk hali"ne atıfta bulunduğu, yasal bir düzenlemenin gerekliliğini biraz aşırı bir şekilde vurgulama ihtiyacı hissettiği hususunda hemfikir (*Die Welt*, 20 Eylül 2007, s.5).

yasanın tamamlayıcı unsuru kabul eden örnekler üzerinden anlaşılabilir.

Brecht'in "Tedbir" oyunundaki üç ajitatör gibi, Schäuble, Jung ve benzer düşünceleri savunanlar, "hür demokratik sistemi korumak için sarsılmaz bir iradeyle "geçerli davranış kuralları geliştirdik" diyorlar. Koro soruyor: Bu genel bir hüküm değil öyle mi? Hür demokratik rejimin savunucuları hep bir ağızdan ve gür bir sesle: " Hayır! Bir tedbir![37] zorunluluk hali! (Notfall vom Recht des übergesetzlichen Notstands)" diye bağırıyor.

Ulus Baker, "rastladığınız tüm nedensellik zincirlerini tersine çevirin. Sonuç olarak bildiğinizi neden, neden olarak bildiğinizi sonuç yerine koyup öyle düşünün" demişti (Baker, 2005:44-45). Bu ilkeye sonuna kadar sahip çıktığını eserlerini okuyanlar bilirler. Ulus Baker'in uyarısı, Frankfurt Okulu'nun rejim kuran "tedbirlerini" (hukuk devletinin tamamlayıcı unsuru olarak *tedbir*), Brecht'in "Tedbir" oyunundaki genelleştirilmiş siyasal tedbirleri (yasanın zıddı olarak *tedbir*) ve totaliter ideoloji eleştirilerindeki performatif çelişkiyi, yasanın bağrında kendine özgü bir siyasal formda sürdürdüğü ikinci hayatı ile tedbiri (hız virüsünün yasa yerine ikame ettiği *tedbir*) anlamada doğru yöntemi gösterir. Tedbir, devlet kurma, devletin siyasal egemenlik formunu *evrenselleştirme* ve devleti koruma faaliyetinde, hukuk-siyaset ilişkisini tayin eden gri bölgede yer alır. Siyaset iktidar mücadelesine, devlet kurmaya ve korumaya, "biz" ve "onlar" etrafındaki mücadeleye hapsolduğu sürece "ihtiyaçlar" ve "gereklilikler" alınması gerekli tedbirleri teşkil edecek, en uç noktada şiddet içerme ihtimali, yasa(k)/(n)ın iktidara ve devlete içkin tedbirler vasıtasıyla cisimleştiği, devlet olsun olmasın egemen bir siyasal örgütlenmeyi tarif edecektir. Siyaset ve yasa ilişkisi başka türlü kavranmadığı müddetçe, tedbiri yasanın gölgesinde vücut bulan bir tür kararname biçiminde anlayan mevcut hukuk devleti formu da alternatif bir siyasetin yapı taşlarından birisini oluşturmaz. Brecht'i şeytanileştirmek suretiyle "komünizm hayaleti"nden totaliter devlet modeli heyulası türetilmiş olması, Adorno ve Horkheimer'ın kurulmasına katkıda bulundukları demokratik devletin nasıl olup da anayasayı açıkça ihlal edeceğini önceden ilan eden müstesna siyasi elitin elinde yeniden şekillenen "tedbir" devletine dönüşebildiğini açıklamaya yetmiyor. Meseleyi doğru bir biçimde anlamanın yolu, kurucu siyasal anlatılara dayanarak "yasa"nın mantığına dair aşırı yorumlar yapmak yerine, "insan gözünün soldan *sağa* okuma alışkanlığı"nın[38] değiştirilmesidir.

KAYNAKÇA

Adorno, T.W. (1951/1998) *Minima Moralia* (çev: Orhan Koçak/ Ahmet Doğukan). İst: Metis.

Albrecht, C. (2007) "Schwanengesänge auf den Staat", *Vorgänge*, no.1, 31-39.

37 Hükümetin küçük ortağı SPD'li Adalet Bakanı Brigitte Zypries, "her *tedbir* hukuk devleti ilkelerine uygun bir nitelik taşımalıdır" demeciyle tartışmanın alınması gereken "tedbir"ler etrafında yürütüldüğünü kabul eder. Zypries'e göre sorun tedbirlerin hukuka uygun olup olmadığına dair nihai ölçüdür (*Süddeutsche Zeitung*, 20 Eylül 2007, s.4).

38 Ece Ayhan, *Zambaklı Padişah*, Ankara: Tan Yayınları, 1981, s.20. Vurgular sonradan eklendi.

Albrecht, C. vd. (2000) *Die Intellektuelle Gründung der Bundesrepublik*. Frankfurt/M: Campus Verlag.

Badiou, A. (2007) *The Century*. Cambridge: Polity Pres.

Baker, U. (2005) *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Paragraf Yayınevi.

Balke, F. (2007) *Die Figuren der Souveränität*. Padernborn: Fink Verlag.

Balke,F. (2000) "Jenseits des Rechts: Carl Schmitt als Jurist der Maßnahme", *Sowi*, 29(4): 266-275.

Benjamin, W. (1972-1989) "Kommentare zu Gedichten von Brecht", *Gesammelte Schriften*, II(2): 556-570.

Bonß, W. ve Honneth, A. (der.) (1982) *Sozialforschung als Kritik*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Brecht, B. (1988-1993) *Große Berliner und Frankfurter Ausgabe (BBA)*. 30 cilt. Frankfurter am Main: Suhrkamp.

Brecht, B. (1994) *Me-Ti: Özdeyişler Kitabı*. İst: Mitos Yayınları.

Brecht, B. (1998) *Bütün Oyunları*. C.3. İst: MitosBoyut.

Brecht, B/ Steinweg, R. (1972) *Die Maßnahme. Kritische Ausgabe mit einer Spielanleitung von Reiner Steinweg*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Brecht, B/Jeske, W. (1984) *Brechts Romane*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Brecht,B. (1959) *Versuche 11-12*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Danneberg, L. Ve Müler, H.H. (1990) "Brecht and Logical Positivism", *Brecht Yearbook*, c.15, 151-163.

Dubiel, H. (1988) *Kritische Theorie der Gesellschaft*. Weinheim: Juventa.

Dutschke, G. (1996) *Rudi Dutschke*. Köln: Kiepenheuer&Witsch.

Forsthoff, E. (1933) *Der Totale Staat*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.

Frankel, E. (1984) *Der Doppelstaat: Recht und Justiz im Dritten Reich*. Frankfurt/M: Europaeische Verlagsanstalt.

Hartung, G. (1999) "Die Genesis des MASSNAHME- Textes", Inge Jahn-Gellert/Gert Koch/Florian Vaßen (der.), *Massnehmen. Kontroverse, Perspektive, Praxis, Brecht/Eisslers Lehrstück die Maßnahme. Sonderheft Theater der Zeit*: Recherchen, vol. 1, 23-32.

Haug, W.F. (1999) "Kritik Ohne Mitleid?", Inge Jahn-Gellert/Gert Koch/Florian Vaßen (der.), *Massnehmen. Kontroverse, Perspektive, Praxis, Brecht/Eisslers Lehrstück die Maßnahme. Sonderheft Theater der Zeit*: Recherchen, vol. 1, 33-38.

Hermand, J. (2006) "Unvorhersehbare Folgen: Die drei Eislers und Brechts Maßnahme", *Brecht Yearbook*, c.30, 363-379.

Horkheimer, M. (1988) *Gesammelte Schriften*. Cilt 17 ve 18. Frankfurt/M: Fischer Taschenbuch Verlag.

Horn, E. (2001) "Die Regel der Ausnahme. Revolutionäre Souveränität und bloßes Leben in Brechts *Maßnahme*", *Deutsches Vierteljahresschrift für Literatur und Geistesgeschichte*, 75(4): 680-709.

Horn,P. (1978) "Die Wahrheit ist konkret. Bertolt Brecht's *Die Massnahme* und die Parteidisziplin", *Brecht-Jahrbuch*, c.7, 39-65.

Hölderlin. (1970) Sämtliche Gedichte. Cilt 1. Frankfurt: Athenaum Verlag.

Kaiser, J. (1973) "Brechts Maßnahme- und linke angst", *Neue Rundschau*, 84(1): 96-125.

Kiesel, H. (2007) "Brechts und Eislers Maßnahme im Licht der Totalitarismus Theorie: Ein zweites Mal", J. Schmidt/P. Tallafuss (der.)., *Totalitarismus und Literature*.Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 77-89.

Kiesel,H. (1999) "DIE MASSNAHME im Licht der Totalitarismustheorie", Inge Jahn-Gellert/Gert Koch/Florian Vaßen (der.), *Massnehmen. Kontroverse, Perspektive, Praxis, Brecht/Eisslers Lehrstück die Maßnahme. Sonderheft Theater der Zeit: Recherchen*, vol. 1, 83-99.

Korsch, Karl (1930) "Literaturbericht über Paschukanis, Allgemeine Rechtslehre und Marxismus", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* içinde, cilt 15, 307-309.

Krabiel,K.D. (1993) *Brechts Lehrstücke*. Stuttgart: Metzler.

Krabiel,K.D. (2006) "Lehrstück", A. Kugli ve M. Opitz (der.)., *Brecht Lexikon* içinde, Suttgart: Verlag J.B. Metzler, 28-37.

Lauermann, M. (1999) "Politische Theologie des Klassenkampfs. Die Lektüre von Brechts Maßnahme durch Carl Schmitt: Ein soziologischer Versuch",Inge Jahn-Gellert/Gert Koch/Florian Vaßen (der.), *Massnehmen. Kontroverse, Perspektive, Praxis, Brecht/Eisslers Lehrstück die Maßnahme. Sonderheft Theater der Zeit*: Recherchen, vol. 1, 39-61.

Lauermann, M. (2000) "Horkheimer und der Totalitarismus", *Theater der Zeit: Rot Gleich Braun?"*, Recherchen no.4, 47-74.

Lindner, B. (der.) (2001) *Brecht Handbuch*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

Lõwenthal, L. (1987) *An Unmastered Past*. Berkeley: University of California Press.

Luhmann, N. (1992) *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, N. (2002) *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Magenau, J. (2002) *Christa Wolf: Ein Leben*. Berlin: Kindler.

Marcuse, H. (1978) *Gespräche mit Herbert Marcuse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Meyer, S. (1991) "Kann mit Kritischer Theorie Leben?", J. M. Warden ve H. Welzer (der.)., *Fragmente Kritischer Theorie*. Tübingen: Edition Diskord, 49-57.

Müller, H. (1992) *Krieg Ohne Schlacht: Leben unter zwei Diktaturen*. Köln: Kiepenheuer und Witsch.

Nelson, G.E. (1973) "The Birth of Tragedy out of Pedagogy: Brecht's learning Play die Massnahme", *German Quartely*, 46(4): 566-580.

Niekisch, E. (1974) *Erinnerungen eines deutschen Revolutionärs*. C.2. Berlin: Verlag Wissenschaft und Politik.

Pasquino, P. ve Freejohn, J. (2006) "Emergency Powers", J. S. Dryzek vd.. (der.)., *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: OUP, 333-348.

Rasch, W. (2004) *Sovereignty and its Discontents*. Londra: Birbeck Law Pres.

Rasch,W. (1963) "Brechts marxistischer Lehrer: Zum ungedructen Briefwechsel zwischen Bertholt Brecht und Karl Korsch", *Merkur*, no 17, 988-1003.

Richter, G. (2005) "Crude Thinking Rethought: Reflections on a Brechtian Concept", *Angelaki*, 10(3): 3-13.

Sander, Hans-Dietrich (1979) "Die Maßnahme, rechtsphilosophisch betrachtet. Carl Schmitt - Karl Korsch - Bertolt Brecht", *Deutsche Studien*, vol. 17, s. 135-154.

Schestag, T. (2007) "Namen Nehmen: Zur Theorie des Namens bei Carl Schmitt", *MLN*, no. 124, 544-562.

Schmitt, C. (1932) *Legalität und Legitimität*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1958/1985) "Die staatsrechtliche Bedeutung der Notverordnung", C. Schmitt., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin: Duncker & Humblot, 261-264.

Schmitt, C.(1921) *Die Diktatur*. Berlin: Duncker.

Schmitt, C.(1928) *Verfassungslehre*. Münih: Duncker.

Schmitt, C.(1932/2006) *Siyasal Kavramı* (çev. Ece Göztepe). İst: Metis.

Schmitt, C.(1934) *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2. ed. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.

Schmitt, C.(1950/1994) *Der Nomos der Erde*. Berlin: Duncker& Humblot.

Schmitt, C.(1971) "Der Begriff des Politischen. Vorwort von 1971 zur italienischen Ausgabe", H. Quaritsch (der.)., *Complexio Oppositorum* içinde, Berlin: Duncker &Humblot, 221-227.

Söllner, A.(1982) "Politische Dialektik der Aufklärung", W. Bonß ve A. Honneth (der.)., Sozialforschung als Kritik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 281-326.

Spinner, H.F. (1986) "Max Weber, Carl Schmitt, Bert Brecht als Wegweiser zum ganzen Rationalismus der Doppelvernunft", *Merkur*, 40(111): 923-935.

Spinoza, B. (1999) *Ethik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Steinweg, R. (1972/1976) *Das Lehrstück: Brechts Theorie einer politisch-ästhetischen Erziehung*. 2. ed. Stuttgart: Metzler.

Steinweg, R. (1995) *Lehrstück und episches Theater. Brechts Theorie und die theaterpädagogische Praxis*. Frankfurt am Main.

Steinweg, R. (der.) (1976) *Brechts Modell der Lehrstücke: Zeugnisse, Diskussion, Erfahrungen*. Frankfurt/M.

Striesand, M. (2000) "Brecht und das "Politische", *Brecht Jahrbuch*, no.100, 311-329.

Vaßen, F. (1995) "Bertolt Brechts "Learning-Play": Genesis and geltung des Lehrstücks", *Brecht Yearbook*, c.20, 201-215.

Wiggershaus, R. (1988) *Die Frankfurter Schule*. Münih: dtv.

Eski Yunan'da siyasal alanın oluşumu üzerine bir iki tutamak

*Tansu Açık**

Eski Yunan'dan kopup gelmiş bir kişi tasarlayalım, bütün edintisi (müktesebatı) Platon'un, Aristoteles'in siyasal düşünüşü olsun, bütün görgüsü de eskiçağın Büyük İskender öncesi Yunan kentlerinden edinilme olsun, bu kişi Akdeniz çevresindeki çağdaş siyasal yapıları gözlesin. Şurası kesin, egemen devletlerin siyasal yapısını pek çok şeyden ötürü bildiklerinden pek bir şeye benzetemeyecektir. Nüfusun neredeyse tamamı yurttaş değil diyecektir, kölemsi bir konum yakıştıracaktır onlara. Çünkü bildiğine göre yurttaş, mahkemelerde yargıcılık (*dikastes*) etmesiyle, karar alıcı meclis üyeliğiyle (*ekklesiastes*) tanımlanır (Aristoteles *Politika* 3.1) –bu iki eylem türünü kapsayacak ortak bir Yunanca ad olmamasından yakınır Aristoteles–, soyut bir hak sözkonusu değildir; yurttaşlık pay alma, katılma (*metekhein*) eylemiyle tanımlanır. Ayrıca eşitlik anlayışını da anlamayacaktır, "çünkü eşitlik, ayrım gözetmeden herkes için aynı şey demek değildir, benzer olanlar için aynı şey demektir; adaletin gereği budur..."; hem onun bildiği yurttaş çalışma dışındaki zamanı kafa gönül eğitimine (*philosophia*) ayırır (*Politika* 7.13). Aristoteles hane yönetimini ilk bölümde tartıştıktan sonra ikinci bölümün ilk cümlesinde *polis*'i, siyasal toplumu şöyle tanımlar "yurttaşlık düzeni (*politeia*) bakımından yurttaş(ların) (*politai*) toplumudur (*koinonia*)" (*Politika* 2.1). Peki Yunanlıların siyasal toplumunun amacı nedir? Çıplak hayatı sürdürmek değil, iyi bir yaşam, tam doyurucu bir yaşamdır (*Politika* 3.4;3.5); bu siyasal toplum olabilecek en iyi yaşama ulaşmayı kendilerine erek edinmiş benzer kişilerin topluluğudur (*Politika* 7.7); siyasal iyilik ise adalettir (*Politika* 3.7). Yüz yüzeliği olanaklı kılan bir kaç binle bir kaç onbin arası yurttaş nüfusu ile bir uçtan uca yürüyerek ya da binitle katedilebilir ülkesinde nüfusun üçte ikisinin kentsel merkezde (*astü*) değil kırda

(*) Ankara Üniversitesi, DTCF, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü.

oturduğu bir yerleşim, Aristoteles'e göre, en iyi siyasal düzeni üretecektir (*Politika* 7.4-5);[1] Platon'da da bunun benzeri ölçülere rastlanır. Perikles gibi "serdar"lar hariç her kamu görevlisinin bu işi bir meslek olarak değil yurttaşlık görevi olarak en çok bir iki yıllığına sırayla yapmak zorunda olması, yurttaş topluluğu içerisinde yöneten yönetilen açısından değişmez konumların olmayışı, görevlilerin hemen hepsinin seçilme, atanmayla değil "benzerler" "*homoioi*" diye kavramlaştırılan – Yunanlılarda "eşitlik" kavramı matematik düşüncesinden çıkmadır, Platon'da bile başka bağlamlarda "eşitlik" yerine "benzerlik" kullanılır- yurttaş topluluğu arasından ad çekmeyle, kura ile belirlenmesi. Yani yurttaşlar seçme seçilme hakkıyla değil, doğrudan toplumu, kenti, toplumu ilgilendiren bütün konularda, işlerde –politika'nın Yunanca tanımıdır bu aynı zamanda– her türlü karar alma, kararı yerine getirme sürecine katılımla; meslekten yargıçların, savunmanların yokluğunda ad çekmeyle seçildikleri mahkemelerde yargıcı üye olarak yargı sürecinde bulunmayla tanımlanırdı (*Politika* 3.1). Kaçınılmaz bazı kayıtlar için görevli kâtip köleler dışında ücretli bir bürokrasinin yokluğu, siyasi parti bulunmadığından yerleşik bir siyasi seçkinler tabakasının yokluğu di'kkat çekiciydi. Gerçekten her yurttaşın doğal üyesi olduğu meclisin yetkesinin üzerinde bir yetke yoktu.

Aristoteles *Politika*'nın 7. bölümünde en iyi istikrarlı siyasal düzeni araştırır; Aristoteles istikrarı karma bir yurttaşlık düzeninde bulacaktır, Platon'da da aynı izleğe rastlarız (örneğin *Yasalar* 692b,c). Platon bunları üç ana siyasal düzen ile bunların yozlaşması sonucu ortaya çıkan diğer üç yönetim arasında, biri öteki-

1 Ne yazık ki Mete Tunçay'ın güzelim çevirisine karşın Aristoteles'in *Politika* yapıtındaki düşünceleri Türkçede yeniden düşünme olanağımız yok. Çünkü metni Yunancadan İngilizceye çeviren T.A. Sinclair'in yasama, yürütme, egemenlik, devlet ile devlet organları ile benzeri kavramları yeğlemiş olması, Yunan siyasal düzenini tartışan Aristoteles'in incelemesini, modern devlet aygıtı, temsilî demokrasisiyle 20. yüzyıl başı liberal burjuva devletinin kurumları içerisinde kalan bir siyaset düşüncesi haline getirmekte. Üstelik bölümlerin kesim numaraları da kaymış durumda, bundan ötürü verdiğimiz kesim numaraları Türkçesindekini tutmayacaktır. Sinclair'in çevirisi Yunanlıların siyasal düzeninin henüz sorunsallaştırılmadığı 20. yüzyıl ortalarının Yunan siyasal düşüncesini nasıl yorumladığına ilişkin bir belgedir. Onunla karşılaştırıldığında daha eski Jowett'in çevirisi ile daha yenileri örneğin J. Barnes'ın Jowett'inkini gözden geçirdiği İngilizce metinler yeğlenebilir. Birkaç anahtar kavrama değinmek gerekirse, en başta siyasal topluluk/toplum anlamına gelen *polis* yüzlerce kez devlet diye karşılanmaktadır, bir iki kez de kent diye; *politeia* yani yurttaşlık düzeni, siyasal düzen ise anayasa diye iki yerde devlet bir yerde hükümet biçimi diye karşılanmıştır. Gerçekte *politeia* İngilizceye çoğunlukla *constitution* yerine göre de *polity* diye çevrilir. İmdi ilk terim kuruluş, gelişim, oluşum anlamına geldiği gibi anayasa anlamına da geldiğinden seçilmiştir. Bu kavram Türkçeye çevirilirken ister istemez bir anlamı seçmek gerektiğinden anlam yok yere çetrefilleşmekte. Yasaların yasası anlamında bir anayasaları olmayan Yunanlıların siyasal toplumu ile demokrasisini Kant ile Arendt'in dolayımıyla tartışırken Castoriadis (1993: 286-287) şöyle diyordu "Yunan *polis*'i modern anlamıyla bir 'devlet' değildir. Eski Yunancada 'devlet' sözcüğü bile yoktur[....] *Politeia* (örneğin, Platon'un kitabının başlığı), klasik Almanca çevirisinde (ya da Türkçe çevirisinde-ç.n) olduğu gibi *der Staat* (Devlet) anlamına gelmez (Latince'deki *respublic*a daha az *sinnwidrig*'dir), hem kurumlandırma/oluşturma, hem de halkın ortak işlerle ilgilenme biçimini belirtir. Aristoteles'in kitabının başlığının (*Athenaion Politeia*) ısrarla 'Atina'nın Oluşumu' olarak çevrilmesi modern filoloji için bir utançtır.[....] Aristoteles *Atinalıların Oluşumunu* yazmıştır. [.....] Ne "devlet" ne 'devlet aygıtı'." Ne denebilir; ilki Türkçeye 'Atina'nın Oluşumu' değil 'Atina'nın Anayasası' diye çevrilmeliydi, üstelik niye olduğunu yazar hemen açıklıyor!

ne dönüşüp duran bir döngü biçiminde tasarlar (örneğin *Yasalar* 710d-711a), Aristoteles de aynı düşünüşü sürdürür, ayrıntılandırır (*Politika* 3. 5, 10, 11; 4.3). Başta Aristoteles'in bu kitabından hem de diğer kaynaklardan çıkarsadığımıza göre, ayrıca P. Veyne'in vurguladığı üzre (Baker, 2005: 56), Platon'un yapıtlarında ortaya konulan siyasal düzen bir "ütopya" arayışı değil, gerçekleştirilme olasılığı güçlü bir tasardır, bu tasarın öğeleri yürürlükteki siyasal düzenlerde bulunabilir. Aristoteles'in betimlemesine, kuramına göre Akdeniz çevresinde üç asal siyasal düzen ile –onun yeğleme sırasına göre monarşi, aristokrasi, *politeia* (Aristoteles'te bu terim aynı zamanda birden çok karma siyasal düzen anlamına gelir)– bunların yozlaşması sonucu ortaya çıkan diğer üç yönetim –demokrasi, oligarşi, tiranlık– arasında (*Nikhomakhos'a Etik* 8.1160a 31; *Politika* 3.6,7)[2] bitimsiz bir döngü vardır. Aristoteles'in karşılaştırmalı malzemesinin içinde başta Kartaca olmak üzere Yunanlı olmayan kentler de vardır. Bu sınıflandırma yalnızca bir soyutlama değildir, aynı zamanda olup bitenin gerçekçi bir betimidir de. Aristoteles'in tartıştığı en iyi karma yönetimi Roma İmparatorluğu'nda bulguladığını öne süren Polybios *Tarihler* adlı yapıtının 6. bölümünde siyasal yönetimlerin döngüsü –*anakuklosis* terimini kullanır– kuramının eskiçağdaki en ayrıntılı serimlemesini yapar. Polybios'tan Montesquieu'ye, Mosca'dan Michels'e bir çok düşünür Aristoteles'in sınıflandırmasını, çoğunlukla Polybios aracılığıyla "karma sistemler" kuramı içerisinde geliştirdi, biz de bugün demokratik denen düzenlerdeki oligarşik öğeleri kolayca bulgulayabiliyoruz (Canfora, 2003:83-85). Siyaset üzerine özgün düşünüş Yunan kentinin, siyasal toplumunun sona erdiği İÖ 4. yüzyılla birlikte yani Aristoteles'le son bulur. Ondan sonra gelenler onun siyaset düşünüşünün çeşitlemelerinden başka bir şey getirmemiştir. Gerçi Stoacılığın kurucusu Zenon'un ondan bir kuşak sonra, Platon'unkine nazire, bu güne kırıntısı bile kalmayan bir *Politeia* yazdığı aktarılmıştır: fi-

2 *Politika*'nın bu kesimleri *Nikhomakhos'a Etik*'in ilk kitabının özeti sayılabilir. Yunanlılarda siyaset kuramı etiğin bir dalıdır. Zaten *NE*'nin son kesimleri "baştan alalım" diyen son cümlesi *Politika*'daki araştırmayı çoktan başlatmıştır. İki kitap arasında süreklilik en üst kavramdan başlar: her türlü etkinliğin ereği iyi diye konuyorsa, kişisel yaşamla toplumsal yaşamda iyinin ne olduğunu araştırırken ikisi arasındaki geçişlilik son derece doğal görünecektir. Örneğin Yunanlıların deneyiminde kişisel ile ortak/kamusal ayrımı olmakla birlikte *res privata*, *res publica* arasında Romalıların hukuksal biçimini verdiği ayrım bulunmaz. Örneğin özel dava ile kamu davasının yürütülmesi aynıdır; Platon *Politeia*'da kolaycacık kişisel ile toplumsal düzlem arasında gidip gelir. Perikles'in ünlü Atina *demokratiası* güzellemesinde de aynı şeyi gözlemleyebiliriz (Thukidides 2.40): "biz güzelliği sadelikle severiz (*philokaloumen ... met'euteleias*); bilgeliği gevşekliğe düşmeden severiz (*philosophoumen aneu malakias*)"; buradaki iki eylem de geçişsizdir, ikincisini "felsefe yapmak" diye çevirmek kolay bir çözüm gibi görünüyor, dinleyicileri gözönünde tutarsak, Aristoteles'in yurttaşın yetişimini söz konusu ettiği yerlerde "felsefe" adını genel bir kafa, gönül eğitimi anlamında kullandığını da (*Politika*, 2. 2; 7. 13) dikkate alırsak bu eylemi düpedüz felsefeyle uğraşmak anlamında ele almamız zorlaşır. Bir sonraki cümlede zenginliğin boş gösteriş için kullanılmaması düşüncesinin ışığında belki de ilk sıfatı sade değil pahalı olmayan diye anlamlandırabiliriz. Sonra kentlerinde kişinin hem kendi işiyle hem de siyasetle ilgilendiğini belirtir; sıradan zanaatçı bile siyasetten anlar, zaten siyasetle uğraşmayanı zararsız değil işe yaramaz diye değerlendirirler. Dolayısıyla önceki cümlelerdeki eylemler hem ortak alanda hem de kişisel alanda yer tutuyor diyebiliriz.

lozofların sıradan yurttaş olduğu, mahkemeye, tapınağa, paraya gerek duyulmayan, sevginin yönettiği evrensel bir yurttaşlık düzeni tasarlamışmış.

Yunanlıların zamanı tek bir doğrultu olarak değil bir döngü olarak kavrayışlarının da siyasal alanda olup biteni bir dönüşüm halkası olarak kavramlaştırmalarında payı olmalı. Son derece siyasal bir dip geçmiş ardalanının yüzeyinde devinip duran birbirini izleyen sınırlı sayıda siyasal yönetim tasarımı.[3] Bu dönüşüp durmaların bilgisiyle Herodotos'tan bir kaç kuşak sonra "tarih" adıyla bilinecek olan bilme alanının arasında bir bağ var mıydı? Başka bir deyişle siyasal düşünüşle tarih arasında bir bağ var mıydı? Ulus Baker geçerken "siyasetin siyaset üzerine söylemle içsel bağı olduğu için "tarih" alanına açılamayacağını öne sürer (Baker, 2005: 12). Felsefeye oranla yeni bir tür bilme alanı açan tarih araştırmasının örneklerine Platon'da –*Meneksenos* söyleşiminde Atina'nın yakın siyasal geçmişinin öykülenmesinde–, Aristoteles'te -*Politika*, onun okulunun araştırma izlencesinin ürettiği 150 kadar kentin siyasal düzeninin incelendiği eldeki tek örnek Atinalılarınki, *Athenaion Politeia*- Thukidides'te -Yunanlıların dip geçmişini konu edindiği o olağanüstü giriş bölümündeki (1.1-21) sıkı düşünüş örneğin- rastlansa da filozoflar için tarih özerk bir bilme alanı oluşturmuyordu; bu durum 19. yüzyıl Alman felsefesine kadar sürdü. Siyasetin özerk bir alan olarak kuruluşunu en iyi örnekleyen Thukidides'in anlatısı aynı zamanda yalnızca şimdiki zamanın bir "tarihi" olabileceği düşüncesini aşılamaktadır, yani salt tanıklarıyla ilişki kurabileceğimiz eylemlerin incelemesi, anlatısı yapılabilirdi. Thukidides salt savaş bağlamında olsa bile özerk bir siyasal alanı çizerken insana özgü yeni bir tür "hakikat" anlayışına ulaşmıştır; bunda insan işlerinin soyut, genel bir örüntüsü ile yeni bir derin nedensellik anlayışı bulgulamıştır; bunun sayesinde anlatısı, başka çağlar için de bir anlam taşıyacaktır, bundan emindir (1.21).

Kentlerde siyasal düzenler gerçekte deney yaparcasına değişip durur, döngü düşüncesinin tarihsel nedeni J. P. Vernant'ın çözümlemesine göre İÖ 7. yüzyıldan 5.yüzyıla kadar süren "egemenlik" bunalımıydı (Vernant, 2003). Yeni tüccar katmanının yönetime ilişkin talepleri vardı, yoksullaşan çiftçilerin de. Meslekten silahlı bir gücün bulunmadığı Yunan kentinde yurttaşlık düzenini değiştiren iç çatışma çok sık rastlanan bir durumdur; örneğin toprakların yeniden

3 İmgelemlerinin ne denli siyasal olduğunu örneklemek için Perikles'in kurdurttuğu İtalya'daki Thurioi yerleşiminin yasalarını yazmış olan sofist Protagoras ile aynı adı taşıyan söyleşiminde, Platon'un insanın kökeni üzerine Prometheus'lu Epimetheus'lu söyleni değiştirerek ürettiği öyküyü hatırlamak yeter (320c 7-322d 5; Hesiodos'taki geleneksel biçimi için *Tanrıların Doğumu* 106-241; 507-612). Protagoras'ın söylenindeki toplumsallık vurgusunu Demokritos'da da Epikuros'da da izleyebiliriz. Sofokles de *Antigone*'de insan üzerine genel düşünceleri koroya söylettiğinde (332-375) yine siyasal bir imgeliğe başvurur. Koro insanın başarılarını sıralar; dili, kıpır kıpır düşünceyi, kent yasalarını (*astünomous*) bulgulamışıtır bir tek ölüme çare bulamaz; ardından gelen kıtada bağlam gereği Antigone'ye gözdağı verir, usunu iyi kullanan, yasaları hakkı gözeten, yüce kentlidir (*hüpsipolis*) aksi takdirde yersiz yurtsuz (*apolis*) kalır. Aslında felsefenin başlangıcından beri Yunanlı düşünür toplum, evren, doğa üzerinde üçlü bir araştırma yürütmüştür.

bölüşülmesi, kolonilerdeki bu bildik uygulama anakentlerde de talep edilebilir bir şeydi (*Politika* 5.6). Bununla birlikte aşağı yukarı ikiyüzyıllık ömründe Atina "demokrasi"sinin yalnızca iki kez, savaş koşullarında 411 ile 404 yıllarında meclis kararıyla kısa süreli düzen değişikliklerine gittiğini de belirtmek gerekir. Neredeyse hepsi deniz kıyısında kurulmuş bini aşkın Yunan kentinin çoğunda ya demokrasi ya oligarşi vardı. Bu iki siyasal düzenin benzerlikleri şaşırtıcıdır, kimi çeşitlerinde karşıtlık belirgin bile değildir, göreve gelmede kura, ad çekme ikisinde de ortaktır; asıl ayrım ölçütü yönetenlerin zengin mi yoksul mu olduğudur (*Politika* 3.7; 4.10). Öte yandan yerine getirilen görevler karşılığında ücret almamak, görevlere kurayla seçilmemek, atanmak aristokrasinin özelliklerindendir (*Politika* 2.7).

İmdi yukarda belli başlı çizgileri verilen resim klasik çağ denilen İÖ 5-4. yüzyıllara ilişkindi. Gerilere uzanalım, İÖ 12. yüzyılın sonunda Miken saray uygarlığı bütün bir Doğu Akdeniz'i etkileyen altüst oluşlar sonucu ortadan kalkmıştır: yazı, mimari, zenaat toplumsal ilişkiler ağı ortadan kalkmış nüfus adamakıllı azalıp ilkel yerleşimler ortaya çıkmıştır. Adını çanak çömleklerin bezeklerinden alan "Protogeometrik Dönem" (1050-900) ile "Geometrik Dönem" (900-750) boyunca temelde hayvan yetiştirici bir toplumun tarımsal bir topluma dönüşmesi sözkonusudur. 8. yüzyılın ikinci yarısı toplumsal yapıda hızlı, kesin bir dönüşüm sergiler. Bu evre için Homeros ile Hesiodos'dan başka kılavuzumuz yok. Yunan dünyasında İÖ 8. yüzyılın ikinci yarısında bir sürü ilklere rastlanır: Fenikelilerden uyarlanma abece --diğer Doğu Akdeniz örneklerinin aksine yazı Yunanlılarda bürokratik-idari bir araç olmayacaktır–, Yunanelinde taş tapınak Sicilya'da yuvarlak agora kılığında ilk kamusal alanlar –bu yenilikle bağlantılı olarak kentlerin kuruluşuyla eşzamanlı, Yunan dinine özgü insanla tanrı arasında bir konum tutan kahraman tapısı–, Yunan düşüncesinin dilinin tabanı olan Homeros destanları, Yunanlıların ortak belleğini yaratmada belirleyici olan her Yunan kentine açık Olympia yarışmaları, Yunan kentlerinin denizaşırı koloniler kurması. Bunlara bir yüzyıl sonra toplumsal ilişkiler ile simgesel yapıları derinden dönüştürecek olan sikke kullanımı ile para iktisadının doğu Akdeniz'de ilk kez ortaya çıkışını da eklemeli. Yüzey araştırmaları 8. yüzyıl sonunda Yunanelinde nüfusun artttığını gösteriyor. Tunç çağından beri kesintisiz yerleşim gösteren Atina, Thebai, Argos, Korinthos gibi kuraldışı örnekler dışındaki yerleşimlerin hemen hemen hepsi yeni kurulmuştur, bunlar ortalama birkaç yüz nüfus barındıran küçük yerleşimlerdir. Arkeologlar bu dönem üzerine neler demişti? Karanlık çağlar denilegelen ama artık karanlık olmaktan çıkmış olan dönem üzerine 1970'li yıllar İngilizce dünyasında birkaç bireşim yayımlandı; dönem üzerine çığır açıcı çalışmalarını A. Snodgrass 1980'lerde de sürdürdü;[4] 1990'lı yıllarda Ian Morris de yepyeni yorum ufukları

4 1970'ten itibaren sorunu ortaya atıp üç kitabında inceleyen arkeolog Snodgrass'ın en son görüşleri için Snodgrass, 1993; Yunan kenti üzerine Murray, 1990; Yunan dünyasını hemen hemen

açtı. Snodgrass küçük ölçekteki yerleşimlerde toplumsal katmanlaşmayı, zanaatlarda uzmanlaşmayı, seçkinlerin varolabilmesini olanaklı görmüyor; küçük yerleşimlerin nasıl olup da 8. yüzyılda onca hızlı bir toplumsal dönüşüm geçirebildiğini soruyor; daha küçük birimlerin daha büyük birimlere katılmasının, çoğu kez görüşmeyle katılanın toprak kazanımı edinmesiyle gerçekleşebilmesi olasılığından söz ediyor.

Tartışılan sorun kısaca Yunanlılarda "şehir-devleti" denen oluşumun ortaya çıkışıdır (Davies, 1997), daha geniş çerçeveler içerisinde benzeri oluşumların varsa ortak nitelikleridir. İngilizce *city-state* terimi, 19. yüzyılın son çeyreğinde Almanca'da erken Roma cumhuriyetini *res publica* ya da *civitas* kavramını karşılamak için türetilmiş *Stadtstaat*'ın birebir aktarılmasıdır, çok kısa süre sonra terim Yunan tarihi ile ortaçağ İtalyan kentlerine, kimi eskiçağ Mezopotamya kentlerine de uyarlanmıştır. Bunun benzeri bileşik sözcük diğer Avrupa dillerinde hemen hemen hiç kullanılmaz. Elli altmış yıldır önde gelen hemen hemen her bilgin bu terimin Yunan *polis*ine uyarlanamayacağı gözleminde bulunmuşsa da bunun gerekçesi üzerindeki çalışmalar geçen yüzyılın son çeyreğinde başlamıştır. Son yıllarda toplumsal bilimlerin kuramlarına ilgi duyan bir arkeolog kuşağı da tartışmalara etkin olarak katılmaktadır. Klasik filolog Mogens Herman Hansen'in 1993 yılında kurduğu, amaçlarını saptadığı, kuramsal çerçevesini çattığı *Copenhagen Polis Center*'da uluslararası katılımla ilerleyen çalışmalar son derece üretken görünüyor.[5] Hansen "şehir-devleti"ni Weber'in "ideal tip"i gibi tanımlama girişiminde Yunan kentine ayrıcalıklı bir yer veriyor. Merkezin çalışmalarında özellikle karşılaştırmalı malzeme son derece değerli, ancak bu araştırmalarda kuramsal konumları bakımından pozitivist tarihselcilik saptanabilir. Oysa bu yazının sonunda anılacak olan Yunanlılarda siyasal alana ilişkin olarak M. Detienne'in yürüttüğü karşılaştırmalı çalışmalar daha sağlam, daha ufuk açıcı kuramsal açılımlar taşıyor.

Hani o uzaklardan gelen eski Yunanlı şuna da pek şaşacaktır; bu dünyada bir süredir bir tür temsilî demokrasi, kısaca demokrasi eşittir parlamentarizm denklemi hayal edilebilecek en iyi siyasal düzen diye sunulmaktadır. Oysa bütün bir Yunan siyasal düşüncesinin sürekli bir demokrasi eleştirisi olduğunu unutma-

---

bütün yönleriyle ele alan, belli başlı sorunları tartışan başvuru kitabı Osborne, 1996; son on yılda arkeologlar gitgide artan bir ilgiyle toplumsal bilimlerin kuramları açısından daha geniş çerçevelerde sorunu tartışıyorlar.

5 Merkez'in tarihi ile iki düzineye yaklaşan yayınları için http://www.teachtext.net/bn/cpc/. Burada ayrıca bu yayınlarda dile getirilen 95 başlıca savın Hansen tarafından son derece kullanışlı bir özeti bulunuyor. Hansen'in Yunan kentine temel yaklaşımının son hali için Hansen 1998; ne var ki daha yapıtın ilk tümcesi araştırma izlencesini açığa vuruyor: J. P. Vernant'ın önsözünü yazdığı *Yunanlılar* kitabında vurgulanan Yunanlıların çağcıl toplumlardan başka oluşu savına karşı çıkıyor, Yunanlıların siyasal kurumlarının bizimkilere benzediğini kanıtlamak amacını taşıyor. Başka başka çağlardan, coğrafyalardan 36 "şehir-devleti" kültürünün incelendiği toplam için Hansen, 2000; Hansen, 2002; son zamanlarda merkezin amaçlarından birisi daha gerçekleşti; bini aşkın Yunan kentinin devasa envanteri yayımlandı (Hansen - Nielsen, 2004).

mak gerekir, tek istisnası demokrasiden olumlu sözeden Herodotos'tur (7.133-137;7.104;3.80-83), ona Euripides'in Atina'nın siyasal düzeninin siyasal övgüsünün yapıldığı *Yalvarıcı Kadınlar* ile *Fenikeli Kadınlar* tragedyalarını da ekleyebiliriz. Öte yandan bu gün sadece olumlu çağrışımlarla sözedilen temsilî demokrasi ilk kez, 1816 yılında B. Constant'ın Yunan-Roma özgürlük anlayışıyla yenisini karşılaştırdığı yazısıyla birlikte olumlu bir seçenek olarak düşünülmeye başlanmıştır; mülkiyet gibi ölçütlere bakmaksızın yurttaşlara/uyruklara genel oy hakkının tanınması ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayıp 20. yüzyıl başında tamamlanmıştır. Oysa bugün de kullandığımız egemenlik kavramının yapımında önemlice payı olan Rousseau'ya göre halk temsilcilerini seçtiği andan itibaren artık özgür değildir. Onun egemenliği onca güçlü, bölünmez bir şey olarak tasarlamasının ardında yıkmaya çalıştığı kral egemenliğinin özellikleri apaçık görünür. Rousseau tek bir kişinin istencini, kralınkini halka aktarmıştır. Halka bir "gövde, bünye" verilmiştir, ama "ağzı, sesi" yoktur; onun siyasal ediminden de söz edilemez; bu durum "sessiz kitle, yığın, çoğunluk" tamlamalarıyla dile getirilir. Bunu görünüşte telafi etmek için medyadaki, kamuoyu araştırmaları, "halk" denen tekil bir öznenin istencini seçimlerde nasıl açığa vurduğunu anlayan uzmanlar vs. bulunur. Siyasal bağlamlarda gövdeyle ilgili eğretileme Avrupa düşüncesinde derinlere kök salmıştır. Kantarowicz'in çığır açıcı keşfinden beri (Kantorowicz, 1957) biliyoruz ki ortaçağda çağcıllık döneminin başlarında Avrupalı kral, ilahiyat ile hukuksal geleneklerin şaşırtıcı bir ürünü olmuştur. Kralın tastamam iki gövdesi vardır, birisi kişisine aittir, öteki toplumunun gövdelenmiş halidir; İngilizce'nin eski mi eski *body politic* eğretilemesi işte bu krallık fikrinin cisimsel olarak gövde, organ terimleriyle kurulmasını örnekler.

Yunanlıların siyasal düzeniyle ilgilenenlerin yorumlama çizgilerini açığa çıkartmak verimli bir araştırma doğrultusu oluşturuyor. Bunda elbette –egemenlik/devlet kuramlarına Yunan kentlerinde dayanak bulamayan– Machiavelli'ye Hobbes'a kadar geri gidebilsek de asıl malzemeyi 19. yüzyıl bilimi oluşturacaktır (Hansen, 1992; Finley, 1977). Çünkü 19. yüzyıla kadar Avrupa'da siyasal düşünce kendi imgesini Roma'da bulurdu, 18. yüzyıldan başlayarak Atina deneyimi modern demokrasi kuramının ortaya çıkışında, gelişmesinde belirleyici oldu. Yunanlılar siyasal alanın olmasa da, demokrasinin düşünsel kaynağı olan *demokratia*nın, siyasal düşüncenin kaşifleriydi. Yunan toplumlarında siyasal alan öncelikli, belirleyici düzeydi. M. Bookchin, onda katılımcı doğrudan demokrasinin bir modelini buldu. Her ikisi de Heidegger'in öğrencisi olan H. Arendt ile L. Strauss Yunanlılarda neredeyse ülkücül bir siyasal düşünce, uygulama buldu; her ikisinin de çağcıl temsilî demokrasi konusunda çekinceleri vardı, Sokrates'in yargılanmasıyla başlayan yaşam tarzları arasındaki, Yunanlıların deyişiyle etkin, siyasal yaşam ile felsefece yaşam arasındaki, siyaset ile felsefe arasındaki gerilimle uğraştılar. L. Strauss siyasal edimi ahlâki değişmezlere bağlayan bir muhafazakâr iken, siyasal edimin kendiliğindenliğini vurgulayan

Arendt liberal idi (Villa, 1998). Bu bağlamda Habermas'ın kuramını Aristoteles'inkiyle birlikte düşünmek de olanaklı (Mara, 1985). K. Popper *Açık Toplum ve Düşmanları*'nı 1938-1942 yılları arasında yazarken asıl ilgilendiği totaliterlikti; o yüzden onun Yunan siyasal düşünüşü konusundaki yargılarına çekinceyle yaklaşabiliriz. G. Agamben Batı düşüncesinde toplama kamplarını olanaklı kılan düşünce yapıları neydi sorusu çevresinde "egemenlik"i, "devlet"i irdeledi. Agamben Aristoteles'in *Politika*'da yaptığı bir ayrımdan, buna Arendt'in dikkati çekmesinden, Foucault'nun işlemeden bıraktığı biyo-erk kavramından yola çıkıp kavramlaştırdığı "çıplak hayatın", Yunanlılardan beri Batı'da siyasal hayat alanınca içerilmesinin egemen iktidarın çekirdeğini oluşturduğunu gösterdiği incelemesinde, egemenliğin biçimsel-mantıksal yapısını çözümlerken Pindaros'un bir şiirinde önemli bir ipucu bulur, ancak tarihsel incelemesinde örneğin Hint-Avrupalıların üçlü işlevi Yunanlılarda bulgulanamadığından Yunanlı örnek yoktur (Agamben, 2001: 140).

Bizde Ulus Baker neredeyse ilk yazılarından başlayarak hukuksal-kurumsal çerçeve dışında Yunanlılarla siyasal alanın kuruluş mantığı bakımından ilgilenegelmiştir.[6] Baker 1994 tarihli "Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme-

6 Gerçekte bizde Yunanlıların siyasal düzeniyle ilgilenenler birkaç satıra sığdırılabilir. 1940'ların kültür alanındaki atılım yıllarında kümeleşen bir bilgi üretimi gözlenir. Maarif klasikleri dizisine Platon çevirenler N. Berkes, B. Boran'la birlikte Platon'un *Politikos* söyleşimini çeviren M. Karasan yeni kurulan DTCF ile Siyasal Bilgiler Fakültesi dergilerinin ilk sayılarında Yunan siyasal düzeni üzerine incelemeler yayımlamışlardır. Sonraları DP'den milletvekili seçilen M. Karasan bu makalelerini *Eflâtun'un Devlet Görüşü* adıyla 1947'de kitaplaştırır, bu konuda da bu kitap hâlâ Türkçede ilk ve tek olmayı sürdürmektedir. H. Demircioğlu 1942-1948 yılları arasında *Siyasî İlimler (Mülkiye)* dergisinde Yunan "devlet"inin hukuksal-siyasal kurumlarını dört makalede irdelemiş, Recai Galip Okandan 1940-42 yılları arasında *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* ile *İstanbul Barosu Mecmuası*'nda hukuk açısından Yunan filozoflarının siyasi görüşlerini devlet kurumlarının oluşumu bakımından kitapçık boyutundaki beş makaleyle irdelemiştir. Okandan'ın bu makaleleri *Umumî Amme Hukuku* kitaplarının ilgili bölümlerini oluşturacaktır. Büyük bir boşluğun ardından 1968'de yayımlanan Alâeddin Şenel'in *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş* adlı geniş kapsamlı kitabı gelmektedir, Şenel'in 1970'de basılan doktorası da eski Yunanda eşitlik, eşitliksizlik üzerinedir. Mete Tunçay'ın metin derlemesinden sonra (Tunçay, 1969) yine bir büyük boşluk gelir. M. A. Ağaoğulları ile L. Köker'in siyasal düşünceler tarihinde Yunan kentinin evrimine hukuksal kurumsal çerçeveden bakarak etraflıca değinilmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 1994). Öncekilerin aksine Ulus Baker daha ilk yazılarında belli derin kuramsal sorunlar bakımından Yunanlılarla ilgilenmiştir. *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*'nin 8. cildindeki her biri birer küçük makale olan çerçeve yazıları, eskiçağı antropolojinin sunduğu karşılaştırmalı malzemeyle birlikte, belli egemenlik kuramlarıyla birlikte düşünme denemeleridir. Bunların beşi eskiçağa ilişkindir (özellikle "Barbar, Vahşi, Uygar" s.2258-2259; "Yunan Siyasal Özgüllüğü" s. 2490-2491; "Yunan Dünyasının Mitolojik İnşası" s.2498-2499); geri kalan iki yazısı "Kilise Aile Cinsiyet" ile 15. yüzyıl sonrasında beliren siyaseti Spinoza, Leibniz'le birlikte düşündüğü "İktidar ve Hükümet"tir. Ne var ki ansiklopedinin içindekiler kısmında, dizininde çerçeve yazılara yer verilmemiştir. Bu yazılarda belirginleşen antropoloji okumalarıdır – Deleuze bile Lévi-Strauss "yapısalcılığının saf ama boş formlara" indirgediği antropolojiye getirdiği eleştiri bağlamında anılır- ömrünce onun eşlik ettiği düşünürler –Foucault, Deleuze, Spinoza– J. P. Vernant en sık anılan yazarlardır. Burada *Toplum ve Bilim* dergisinin 64. sayısında 1994'te yayımlanan makalesinin kitaplaşmış biçimi üzerinde duracağız (Baker, 2005). Benim çalışmam (2004) ise Yunanlıların siyasal imgelemine ilişkin Yunancanın başlangıçtan 5. yüzyıl sonuna kadar sunduğu bütün dikkate değer verileri düz filolojiyle yorumsamaya, anlamlandırmaya çalışıyor. Kuramsal varsayımları, tartışmaları, Platon ile Aristoteles'in siyasal düşünüşünü ise ilerde bu çalışmanın devamında ele alma sözü veriyor.

si"nde siyasal alanı Habermas'ın "kamu alanı"ndan ayırmaya özen gösterir (Baker, 2005: 18), kamuoyu toplumunun modern demokrasinin "özü olması, kamuoyu araştırmalarıyla seçimler arasında dişe dokunur fark olmaması", siyasal alanın eylem alanının olgusundan psikoloji alanına atılan bireysel şikayetin, protestonun çözümlemesinden dem vurup antropolog Haudricourt'un tahıl tarımı, koyun gütmenin doğrudan eylemi karşısına doğunun bahçeciliğini, köksap yetiştirmenin dolaylı eylemini çıkardığı, bu dağılıma karşılık gelen iktidar ideolojilerini irdelediği çalışmasından esinlenen dolaylı eylem kuramını kurmaya girişip Epikuros, Leibniz metafiziklerinden siyasal düşünce için işe yarar kavramlar, örneğin değişikliği atomcuların belli belirsiz sapma Lat. *clinamen* gibi kavramlar açısından gözden geçirip Yunan siyasal deneyiminin kuruluşu üzerinde durup toplumsal sözleşme kavramını yerinden söküp bu tür sözleşmenin zorunluluğu karşısına dostluk yani "ailenin, sivil toplum kuruluşlarının, devlet erkinin mutlak olarak dışında barınan bir ilişki türü"nü koyup Hobbes gibi doğal hak kuramcılarının karşısına Spinoza'yı dikip –kimi kesim başlıklarını aktardığımız– bu metnin yazılışından on yıl kadar sonra bir sonsöz yazar Ulus Baker. Burada geçen süre içinde ortaya çıkan Derrida'nın, Agamben'in, Negri ile Hardt'ın konuya katkılarına değinip siyasal alanın gitgide daraldığı, siyaset kuramının verimsiz döneminde araştırmasının felsefece temellerini genişletir. Kısaca "fikirlerin kurumlaşma sürecine, demek ki modernliğin esası diyebiliriz. Kurumlar arası mücadelelere ve çatışkılaraysa siyaset....İşte sanki bu yüzden siyaset Antik agoradan farklı bir alana, diyelim ki bir belirsizlik alnına ihtiyaç duyacaktı" (Baker, 2005: 106); Descartes'ın *Cogito*sunun siyasallıktan uzak olmadığına ilişkin enfes bir çözümleme yapıp "düşünce özgürlüğü vicdan özgürlüğü gibi hukuki-siyasi taleplerin Kartezyen düşünceye mutlak ölçüde bağlı olduğu" kesinlemesinden sonra önemli bir durağa Kant'a uğrar: "Leibniz'de Spinoza'da ....'düşünce' ya da 'fikir' kendi başına yeterliydi.... Kant içinse her fikrin, 'doğru' olmak için bile değil, 'fikir' olmak için bile kendi dışına doğru uzanması, ve ordan belirlenimler kazanması gerekiyordu....Kant için mekânsal-zamansal belirlenimlere, yani düşüncenin koşullarına kavuşmamış fikirlere artık fikir demeyeceğiz" (Baker, 2005: 105-106).

Makalesinde Yunanlılara ayrılan sayfalar, Yunan dünyasına yapısalcı yöntemlerin uyarlandığı ilk örnek sayılabilecek P. Levêque ile P. Vidal-Naquet'nin Kleisthenes'in kandaş toplulukları bütünüyle çözüştürmek üzere soyut geometrik ilkeler temelinde yurttaş topluluğunu yeni birimlere dağıtarak Atina siyasal düzenini *isonomia* denen değişikliklerle yeniden tanımladığı düzenini anlamlandırdıkları araştırmasına dayanmakta (Levêque ve Vidal-Naquet, 1964). Yunan dünyasında 6. yüzyıl sonunda kent yönetimlerinde pek tuhaf şeyler olmuştur, Herodotos Kyrene'de de benzer bir olay anlatır: örneğin (3.142) Sisam'ın yeni tiranı önceki tiranın benzerleri üzerindeki iktidarını onaylamadığını söyleyerek iktidarı (*kratos*) ortaya (*es meson*) koyar. Bugün de aşılmamış bir

tarihsel çözümleme niteliğini koruyan bu kitaptan sonra M. Detienne Yunanlılarda "Hakikat"[7] kavramını incelediği başyapıtında yetkinlikle bu edimin derin anlamını, yapısını açığa çıkarttı. J. P. Vernant'ın öncü gözlemlerini derinleştiren M. Detienne bu deyimin ardında destan dünyasının bir uygulamasını bulguluyor: savaş beylerinin çapulun, armağanların paylaşımı ya da karar almak için alanda (*agora* konuşma eyleminden türemiştir) toplanmaları, bu edimi dile getiren Yunanca "ortaya koymak" deyiminin "ortak kılmak" anlamına geldiğini gösteriyor. "Ortak malları" ortaya koymak uygulamasının yeri ortak şeylerin sözle tartışıldığı siyasal alanın yeri de olacaktır (Detienne, 1967: 103-81). Bu tinsel, toplumsal muazzam dönüşümün araştırma çerçevesini J. P. Vernant 1962 yılındaki o küçük kitapla çizmişti (Vernant, 2003). Orada Vernant Yunanlıların geometriye dayalı bir düşünüş geliştirdiklerini, eşitlik anlayışının aritmetik değil orantısal, yani geometrik olduğunu göstermişti. J. P. Vernant'ın vardığı sonuçlara göre (Vernant, 2003: 109-120; Vernant, 1994: 216-260, 403-410) Anaksimandros'un, Anaksimenes'in acun kuramlarının kavram çerçevesi dönemin siyasal yapısından alınmadır. G. E. R. Lloyd ise Vernant'ın öne sürdüklerini bir başka yönde geliştirerek Yunan biliminin, felsefesinin doğuşuna ilişkin çeşitli açıklama varsayımlarını tartışıp geçersizliğini gösterdikten sonra Yunan biliminin, felsefesinin, düşünüşünün ortak bir tabana oturduğunu, bunların ayrı ayrı kavramsal başvuru çerçeveleri gerektirmediğini, bu soruya yanıtın kentlerin varolan yönetim biçimlerini sık sık kökten yeni baştan gözden geçirmesi örneğinde yatabileceğini öne sürüyor (Lloyd, 1979: 227-267; Lloyd, 1992: 41-55; Lloyd, 2004). Örneğin Çin bilimiyle karşılaştırmalar yapıp Yunanlılarla aynı dönemde onlarınkine benzer büyüklükte siyasal topluluklar içerisinde yaşadıkları halde bütün siyasal düşünüşlerinin iyi yöneticiye odaklandığını, demokrasinin hiçbir zaman bir seçenek oluşturmadığını, teknolojinin Batı'dan çok ileri olduğunu (IS 15. yüzyıla dek), tıp, felsefe, matematik alanlarında dikkate değer başarılar kaydettiklerini ancak rakip felsefe çığırlarının birbirlerini hasmanece dışladıklarını; çok ileri birtakım matematiksel kavramlar, örneğin sonsuzluk kavramını yaratmış oldukları halde ilksavlı (aksiyomatik) tanıtlamayla ilgilenmediklerini öne sürer. Mezopotamya'ya ilişkin olarak da yine derin düşünce yapılarının, siyasal yapının sonucunda itaatin en yüksek değer sayılması elli yıldır H. Frankfort'tan J. Bottéro'ya kadar olumsuz bir etken olarak öne sürülegelmiştir.

Burada kısacık da olsa Yunan dünyasına bakışımızı hemen hemen her alanda kökten değiştiren bir çığıra değinmek gerek. J. P. Vernant'ın (1914-2007) başı çektiği araştırma takımında bulunan P. Vidal-Naquet, N. Loraux, M. Detienne,

7 Detienne (Detienne, 1996 [1967]; Loraux, 2001: 212-217) İngilizce çevirisine yazdığı önsözde haklı olarak yakınıyor. Yunan araştırmacıları yapıtını yirmi yıl kadar yok saymıştır; Heiddegger yorumcuları ise Yunan araştırmacılarını hâlâ yok sayarlar; örneğin hâlâ, Heiddegger'in Yunan *polis*'ini olmak eyleminden türetmesi dolayısıyla yaptığı yorumlar tekrarlanıp durur.

başyapıtı Türkçeye çevrilen son kuşaktan F. Hartog gibi bilginlerin üç kuşak boyunca üretimleri Yunanlılara bakışımızı hemen her alanda kökten değiştirdi.[8] J. P. Vernant M. Mauss'un yakın çalışma arkadaşı klasikçi L. Gernet'den toplumbilimsel çözümlemeleri, Dumézil'in de ustam dediği I. Meyerson'dan kavram imgelem yapılarını açığa çıkartma girişimlerini öğrendi (Vernant, 2004); Lévi-Strauss ile Dumézil'den söylen kişilerini, tanrıları, tanrıçaları kendi başlarına kendi içlerinde incelemenin hiçbir şeyi aydınlatmadığını, bunları ancak bir dizge içerisinde diğerleriyle kurduğu karşıtlık bağıntıları sayesinde anlamlandırılabileceğini öğrendi. Bu "okul"un araştırmalarında bulgular bulgulandığı yerde kalmaz, L. Gernet'nin açtığı yoldan diyelim mitolojinin söylemi hukuk söylemini, belli toplumsal, siyasal yapıları nasıl açıkladığı sorularına karşılıklar aranır; kısaca insan bilimlerinin, toplumsal bilimlerin belli başlı her büyük araştırma nesnesi Yunanlılarda yeniden kurulur. Meslekdaşı M. Detienne epeydir geniş bir karşılaştırmalı antropoloji araştırması yürütüyor.[9] Detienne on yıldır ısrarla karşılaştırmalı çalışmanın inşacı deneysel biçimini yapıyor: ona göre Fransa'da 1870'de ulus-devletin tarihi, ulus-devlet tarihçiliği olarak çıkan geçmiş araştırmasında karşılaştırmacılık M. Bloch'un açtığı çığırla sınırlı-

8 J. P. Vernant üzerine *Arethusa* dergisinin 1982 yılında hazırladığı özel sayı onu "Paris Okulu"nu İngilizce dünyasına tanıttı, ardından kitaplarının, Detienne'le Vidal-Naquet ile birlikte yazdığı kitapların İngilizce çevirileri geldi. İlkin Harvard, Yale gibi üniversiteler bu yaklaşımı benimsediler. E. Segal dergide onun yapıtlarına toplu bir bakışla eğildi (Segal, 1982); bu okulun katkıları üzerine en ayrıntılı tartışma N. Loraux, G. Nagy, G. Slatkin'in yayımladığı seçme metinlere beraberce yazdıkları giriş yazısıdır (Loraux, 2001: 1-16); bu derlemede M. Detienne'in İngilizceye 20 yıl sonra çevrilen yapıtına (Detienne, 1967) yazdığı önsöz de "okul" hakkında onun üyesi tarafından yapılmış önemli bir değerlendirmedir (Loraux, 2001: 205-221). "Paris Okulu" takımının bugün en az onbeş üyesi çoğu Fransız çoğu klasikçi olmak üzere üretimlerini sürdürüyor. Takımın en yaşlı iki üyesi etkin, eylemci yurttaşlardır, aynı zamanda Vernant (1914-2007) İkinci Dünya Savaşı'ndaki direnişin önemlice komutanlarındandır, parti üyesidir. Cezayir savaşı karşısındaki tutumdan dolayı Vidal-Naquet'nin (1930-2006) üniversitedeki görevine savaş sırasında son verilmiştir; Vidal-Naquet Foucault'yla birlikte 1971'de "Hapisaneler Hakkında Haberleşme Grubu"nun manifestosunu imzalayanlar arasındadır, 1990 yıllarında Yahudi soykırımının olmadığını öne süren tarihçilere yazdıklarıyla ilk karşı koyanlardandır.

9 Son derece özlü, yalın, doğrudan yazılmış kitabında yürüttüğü araştırmaların sonuçlarını özetler, gelecekteki araştırma doğrultularını çizerken, Detienne tartışıyı elden bırakmıyor (Detienne, 2000) – 1990'ların başında Ulus Baker'in özendirmesiyle Vernant'ı Detienne'i okumaya başladım. Bir kaç yıl önce bu kitabı kendisine verdim, arayıp bunun son yıllarda okuduğu en iyi kitap olduğunu, onu bir kaç yayınevine çevrilmesi için önerdiğini söyledi. Kitabın ilk kesiminde söylen ile uygulamada kentlerin temelini atmak ya da kutsal uzamlar tesis etmek ne demek, bunu Yunan Hint Afrika bağlamlarında tartışıyor. İkinci kesimde yazılı, sözlü, resimli farklı "tarihsellik düzenleri"ni tartışıyor, tarih dalının genel olarak niye tutucu olduğunu Fransa'daki akımlar üzerinden tartışıyor. Üçüncü kesimde çoktanrıcılık nedir sorusunu Dumézil'in izlerini sürerek, yöntemini önererek tartışıyor. Son kesimde siyasal alanının oluşumuna ilişkin, herkesin ortak işlerle ilgili söz aldığı meclis uygulamalarını 16. yüzyıl Kazak, Güney Etiopya'dan Ochollolar, bir Kızılderili kabile, Yunan örnekleriyle birlikte düşünmeye girişiyor – bu karşılaştırmalı araştırmanın antropologlarla tarihçilerle birlikte eriştiği sonuçlar için bkz. Detienne, 2003. "Agora" uygulamasını salt Yunanlılara özgü, biricik onların buluşu olmadığı sonucuna varıyor. Dumézil'in daha önce tuttuğu yolu, vardığı sonuçları yanlışlaya yanlışlaya 50 yıl boyunca yürüttüğü, tek başına karşılaştırmalı mitoloji alanını oluşturduğu yapıtlarından hiçbiri Türkçe'ye çevrilmedi. Onun araştırmasının evrimini en güzel gösterecek kitap, eksiksiz bir kitabıyla birlikte yapıtlarından isabetli seçmeler içeren şu derlemedir (Dumézil ve Coutau-Bégarie, 1992).

dır; oysa daha en baştan beri karşılaştırmalı yöntem izleyen antropoloji "sınırları" aştığından ufku daha geniştir. Antropoloğu budunbilimciyi, tarihçiyi benzer nesneler üzerinde çalışarak en iyi karşılaştırılabilir nesneyi birlikte inşa etmeye çağırır. Amaç, evrensel anlamlar konusunda yapay, bulanık genellemeler yapmak değil başka başka kültürlerin kurumlarının karşılaştırılmasıyla her bir kültürün kendi hakkını teslim ederek daha geniş bir kavrayışa varmaktır. Bir anlamda ötesine geçtiği yapısalcı yöntemi buldurucu, keşfettirici bir araç olarak kullanır. Karşılaştırmacı hem tekildir hem de çoğul, ödev iki bilgin tarafından birinin diğerinin sorularını, düşünüşünü ödünç almasıyla daha çok şey gösterecek olan "uzaktan/mesafeli bakışa" erişilir. Erek insan toplumlarının anlaşılmasıdır. Detienne karşılaştırmacılıkta sanki M. Mauss'un toplumbilimin ötesine geçip yapmayı dilediği şeyi bu yolda görmektedir. Sir Moses Finley, Homeros toplumu üzerine 1953 yılında ilk defa tutarlı bir şeyler söylemesini –şiddetle reddedilmişti en başta– M. Mauss'un armağan kavramını destandaki dünyaya uyarlamasına borçlu olduğunu yazmıştı kitabın nedense Türkçeye çevrilmeyen *appendix* kesiminde (Finley, 2003 a). Geçen yüzyılın en önde gelen iki üç eskiçağ tarihçisinden biri olan Sir Finley 70'li yıllarda ilk kez eskiçağ iktisadını özgün bir bakışla ele aldı, Yunan demokrasisi, modern demokrasi üzerine de en derli toplu tartışmayı ilk yazan oldu (Finley, 2003 b); yeni sorular sorabilmesinde toplumbilim, iktisat, hukuk öğreniminin, K. Polanyi'nin öğrencisi olmasının herhalde payı vardı. Toplumsal bilimlerde, insan bilimlerinde uzmanlıkla değil bilim içi belli erk tasarımlarıyla açıklanabilecek kapatılmış sınırları, haklı gerekçelerle açabilecek sırasında kaldırabilecek kişiler, bu gün de dallararası çalışanlar, özellikle karşılaştırmacılar arasında bulunuyor. Agamben kendi sorusunu biçimlerken şöyle diyordu: "Foucault, eğer, iktidar sorunu konusunda tamamen hukuksal ('İktidarı meşru kılan şey nedir?') ya da kurumsal modellere ('Devlet nedir?') dayanan geleneksel yaklaşımı tartışıyorsa ve eğer, hukuku model ve kod olarak almayacak bir iktidar analizi inşa etmek için de, 'egemenliğin teorik ayrıcalığından kurtulma' çağrısı yapıyorsa, o zaman şu soruyu sormak gerekir...." (Agamben 2001: 140) Yunanlılarla ilgili o soru, sorular neler olabilir?

Haklardan, ödevlerden önce gelen uygulamalar, kılgılar, eylemler, hatta edimlerin araştırılması bunları kavramlaştırılması. Detienne Kazak meclislerinde ad çekme uygulamasının 18. yüzyıldan sonra yerini seçime bıraktığını hatırlatıyor. "Yakınlık, benzerlik eşitlik modellerinin tanımlanmasında kesinkes seçmeyi belirleyen işlemleyicidir. Spartalı yurttaşların yaptığı gibi "benzer" diye tanınmak, büyük olasılıkla savaşçıların oluşumu bakımından, yasa karşısında eşit olmayı istemekle ya da hakların dağıtımda aritmetik olarak eşit bir pay edinmeyi istemekle aynı şey değildir" (Detienne, 2000: 124). Böylece Yunanlılarda siyasal alanın ortaya çıkışının araştırılmasında sapılabilecek belli başlı doğrultulara kabataslak da olsa değinmiş olduk. Nasıl Yunanelinden buralara

gelen, en donanımlı kişi olsa bile bizim siyasal yapılarımızı asla anlayamayacaksa –burada sözkonusu olan hiç bir şeye yaramayan tarihsel görecelilik falan değildir– aynı biçimde biz de düşünüş yapılarını açığa çıkaran araştırmalara, kendi sayıltılarımız hakkında bilinçlenmemizi sağlayan karşılaştırmalı çalışmalara başvurmadıkça Yunan toplumunun özgün farklarını, yazılı yazısız başka toplumlarla paylaştıkları ortak özelliklerini asla anlayamayız; onlarınkileri rastgele kendimizinkilere benzetebiliriz o kadar.

KAYNAKÇA

Açık, T. (2004) *Eski Yunan Siyasal İmgelemine Bir Bakış*, Kebikeç Yayınları.

Agamben, G. (2001) [1998] *Kutsal İnsan*, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları.

Ağaoğulları, M. ve L. Köker (1994) *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Yayınları.

Baker, U. (2005) *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, Paragraf Yayınevi.

Canfora, L. (2003) [2002] *Demokratik Retoriğin Eleştirisi*, çev. D. Kundakçı, Dost Yayınları.

Castoriadis, C. (1993) *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, çev. H. Tufan, İletişim Yayınları.

Davies, J. K. (1997) "The Origin of the Greek *Polis*", *The Development of The Polis in Archaic Greece* içinde, (yay. haz.) L. Mitchell, P. Rhodes, Londra.

Detienne M. (1967) *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, La Decouvérte; (*The Masters of Truth in Archaic Greece* (1996), çev. Janet Lloyd, Zone Books).

Detienne, M.(2000) *Comparer l'incomparable*, Seuil.

Détienne, M. (yöneten) (2003) *Qui veut prendre la parole?*, Avant-propos de Pierre Rosanvallon, Seuil.

Dumézil, G. ve Coutau-Bégarie, H. (1992) *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Flammarion.

Finley, M. (1977) "The Ancient City: From Fustel de Coulanges to Max Weber", *Comparative Studies in Society and History*, 19: 305-327.

Finley, M.(2003 a) [1953] *Odysseus'un Dünyası*, çev. G. Durna, Ayraç Yayınevi.

Finley, M.(2003 b) [1972] *Antik ve Modern Demokrasi*, çev. D. Türker, Ayraç Yayınevi.

Hansen, M. H. (1992) "The Tradition of the Athenian Democracy A. D. 1750-1990", *Greece & Rome*, 39(1): 14-30.

Hansen, M.H.(1998) *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, Kopenhag.

Hansen, M.H. (yay. haz.) (2000) *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.

Hansen, M.H. (yay. haz.) (2002) *A Comparative Study of Six City-State Cultures*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.

Hansen, M.H., Nielsen, T. H. (yay. haz.) (2004) *An Inventory of Archaic and Greek Poleis*, Oxford: Oxford University Press.

Ernst H. Kantorowicz, (1985) [1957] *The King's Two Bodies - A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press.

Levêque P. ve P. Vidal-Naquet (1964) *Clisthène l'Athénien Les Belles Lettres*, (*Cleisthenes, the Athenian. An Essay on the Representation of Space and Time in Greek Political Thought from the End of the Sixth Century to the Death of Plato*, with a new discussion *On the Invention of Democracy* by Pierre Leveque, Pierre Vidal-Naquet, and Cornelius Castoriadis, (1994) trans./ed. David Ames Curtis, Humanities Press).

Lloyd, G. E. R. (1979) *Magic, Reason and Experiment*, CUP.

Lloyd, G. E. R. (1992) "Greek Democracy, Philosophy and Science", *Democracy, The Unfinished Journey* içinde, (yay. haz.) J. Dunn, CUP, 41-55.

Lloyd, G. E. R. (2004) *Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*, Oxford University Press.

Loraux N. vd. (yay. haz.) (2001) *Antiquities: Postwar French Thought*, Volume III, New Press.

Mara, G. M. (1985) "After Virtue, Autonomy: Jurgen Habermas and Greek Political Theory" *The Journal of Politics*, 47(4): 1036-1061.

Murray, O. (1990) "Cities of Reason", O. Murray ve S. Price (yay. haz.), *The Greek City from Homer to Alexander* içinde, Oxford.

Osborne R. (1996) *Greece in the Making: 1200-479 B.C.*, Londra.

Segal, C. (1982) "Afterword: Jean-Pierre Vernant and the Study of Ancient Greece", *Arethusa*, 15(1/2): 221-234.

Snodgrass, A. (1993) "The Rise of *Polis*, The Archeological Evidence", *The Ancient Greek City-State* içinde, (yay. haz.) M. H. Hansen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 30-40.

Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, 8. cilt, İstanbul: İletişim Yayınları, 1988-1990.

Şenel, A. (1968) *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Tunçay, M. (1969) *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi I*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Villa, D. R. (1998) "The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates", *Political Theory*, 26(2): 147-172.

Vernant J. P. (2003) [1962] *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çev.H. Portakal, Cem Yayınevi.

Vernant J. P. (1994) [1965] *Mythe et Pensée chez les Grecs*, La Decouvérte.

Vernant, J.P. (2004) "Mauss, Meyerson, Granet et Gernet", *Sociologie et Sociétés*, 36(2): 27-31.

Orpheus'un bakışı: Ulus Baker'in Fotogram'larının İz'inde bir yolculuk

*Ahmet Bozkurt**

0. Prolog: Bir yazının söylem sicilleri

> "(...) dilin içinde bir başka dil ya da yakalanan bir şive değil, ama dilin bir öteki-oluşu, bu majör dilin bir minörleşmesi, onu alıp götüren bir sabuklama, egemen sistemden becerikli bir şekilde kaçış".
>
> GILLES DELEUZE

Samuel Beckett'in *"Proust'gil denklem hiçbir zaman basit değildir"* cümlesiyle açılan yapıtının açık ettiği gerçeklik Proust'gil serimlemenin içsel kronolojisinin başlangıç eşiği olarak saptadığı zaman kavramı, sanırım bir Ulus Baker yazısı diye adlandırabileceğimiz *yazının* iz'inin sürüldüğü tüm temsil biçimlerine denk gelen bir ilk duraktır aslında. Beckett de Proust'un iz'ini sürerken keskin bir güçlüğün farkındaydı: Bilinmeyen, aynı zamanda bilinmeyecek olandır; yığınla değer arasından kendi silahlarını seçer. Ve edimleri de her zaman iki burca kayıtlıdır. Proust'ta her mızrak Telephos'un mızrağı olabilir (Beckett, 2001: 23). Ulus Baker'in *başka* olanın iz'inde ve *başka*larının rüyalarına yakalanan hakikati çekip çıkartma üzerine kurulu olan dili, şüphesiz, görülebilir olanın algı alanlarına yapılan *sakınımsız* bir müdahaledir. Ancak bu temel çatışkının da ayırdında olarak bir Ulus Baker yazısının ne'liği ve şiddetinin dozu hakkında bir şeyler söylenebilmelidir. Zira bilinmelidir ki, Baker'in söylemi, Baudelaire'in *Heotontimorumenos* şiirindeki o çıplak ve sert dilinden taşan yırtıcı ironi sayesinde *"kayayı yaran Musa gibi"* hem yara hem de bıçak olmanın dayattığı kurban ve cellat olma durumunun sahneye çıkmasıdır bir bakıma. Bu okuma

(*) Şair, yazar.

boyunca iz'ini süreceğim tüm *photogramme*'ların da açıkça göstereceği gibi, Baker'in yazısı tıpkı yağmur seli gibi hep bir son deyişi örnekler.

Orhan Koçak, bir "Ulus Baker" yazısının her daim hatırlattığı *neden?* sorusunu, bu en temel soruyu yıkıcı bir acillikle sordurmasının anlamları üzerinde durduğu yazısında Baker'in hedeften çok yolun kendisine önem verme eğilimini, dönemeçlerin, sapa yolların ve giderek çıkmazların tadını çıkartmaya olan yatkınlığına yoruyordu. Koçak'ın bakışının odaklandığı nokta da aslında bir *zor* yazıdan ya da zorluktan değil bu yazının düpedüz sertliğinden, akışkanlığından, sınır durumları ihlâl etmesinden kaynaklanıyor olsa gerek. Koçak'ın altını ısrarla çizdiği gezinen, gezinmeye çıkmış bir zihnin zorunlu yüksüzlüğü Baker'e pek sevimli gelmediği anlaşılan bazı lügatçelere göre "bağlanma eksikliği" veya "duygusal yatırımların yüzer gezer niteliği" olarak da betimlenebilecek bir yüksüzlük "Ulus Baker" yazısının *durumunu* yansıtan en önemli göstergeler olsa gerektir. O yüzden Koçak bir Ulus Baker yazısı karşısında "belli bir tâkatsizliği veri alacağız" der: "Hınçları değilse bile kızgınlıkları vardır yazarın; bunlar kimi zaman sadece cümle kuruluşunun, başlatılmış (ve artık geri alınamayacak olan) sözel jestin ürettiği meydan okuyuşlar olsa bile bazı belirgin kızgınlıkların tekrarlandığı görülür. Hedefleri ve hedef tahtaları vardır. *Orada* süregiden ama titreşimleri şuraya da ulaşan bir savaşın (*polemos!*) artçı ve bazen de öncü muharebelerini veriyordur" (Koçak, 2000: 251-255).

Yazmak, şüphesiz, bir "oluş"u tamamlamaya yönelik bir edimdir. Fakat yazmak aynı zamanda tamamlanmamış ve tamamlanmayacak olanın da zamansal çevrimi üzerine kurulu bir yapıt inşa eder. Yazı hiçbir zaman kendi varlık nedenini yadsımaz. Çünkü yazı kendi varlık nedenini oluşturan yaşamsallığın da bir tür tamamlanmamışlık üzerinden hayatiyet bulduğunun farkındadır. Bu tamamlanmamışlık eşikte silinen yazının, yazgının ilk durağını oluşturur. Nasıl ki, kendi dilinde bir konuk, bir yabancı olan yazar kendi dili içerisinde tamamen tekil bir mevcudiyeti başkalarına yazı'nın dolaylama biçimi içerisinde *sunuyorsa*[1] aynı şekilde tüm özel isim politikalarının, temsil ekonomisinin ve parantez içlerine mukîm öznenin hakikatini örten bir çıplaklığa da sahiptir. Yazı bir *çerçeveye* almadır; yazıyı kadrajına alan tüm bildirimlerin, bengi-bakış'ın dolayımsallığından azade yitik bir şimdi'ye temellük eden imgenin temsiliyetine aracılık eden tüm temsil biçimlerinin ayartıldığı ve sürekli olarak *işaret* edildiği kendi üstüne çökmüş göstergenin çevreni içerisinde dönenip duran bir *si-*

1 *Sunu* ve *sunmak (exposition)* lafzını burada niyet etme ediminin alçak gönüllü öngörüsü içerisinde bengi bir süreğenliğin bir arayışı ve *ize koyulduğu (tracement), iz*ini sürdüğü tüm sergilenmiş ve maruz bırakılmışlığın gerçeklik içerisinde *yeniden mevcudiyete sunma (représentation)* hâlinin dile, imgeye ve varlığın kipliğini mümkün kılan zamansal kopmanın ancak melez bir uzamda kendisini var kılabildiği mevcudiyetin *(présence)* ertelenemeyen *(différé)* bir yerinden-etme *(déplacement)* durumuna el veren bir *metaphoré* ve yazı'n'ın titreyen *(erzittern)* soluğunda şimdi'sine ve temsiliyet'ine kavuştuğu uzam-zamansal oyun'un yine yazı'n'ın içerisinde bengiliğini sürdürdüğü bir erim, kapanım *(portée)* olarak dizgeleştirmekteyim.

lintidir (la rature). Onu *lekeleyen (la salissure)* öznenin yabancılığına sirayet eden öteki'nin bakışı ve öteki'nin sözü olan *imzası* olsa gerektir?

Ulus Baker'in bakış'ı, imzası da eşikte silinen yazıya bir müdahaledir, önsözdür. Varlığı ve hayatı içerimleyen, onu zamansal olana ikame ederek *sunan* bir edime s. hiptir. O yüzden Baker'in her yazdığı, bir yazının söylem sicillerini oluşturan bir önsözdür aslında. Her kavrama ayrıntılı bir şekilde önsöz yazmanın hazzına yavaş yavaş vararak (Derrida, 1972: 43) yazan Derrida da onaylayacaktır bu ön-bildirim eylemini. Onun için unutmamak gerekiyor: Önsöz hiçbir zaman rastlantısal bir olgunun çoğaltıldığı bir metin değildir. Parantez içlerinin ve soru imlerinin yazının ayracına alındığı bir biçimdir önsöz. İşte bu yüzden, metni açımlayan, onun mevcudiyetini tüm ara-sözlerin başlangıç eşiğinde kuşatan bir ön-bildirim, ön-deyiş, ön-yüz olarak önsöz metnin dolayımına egemen olan tüm bildirimlerin bir varlık sorusuna eşitlendiği ve mevcudiyete sunulduğu bir biçimdir. Önsöz edimi *parergonal*[2] bir *kalıntı* olarak metni ve sunu'yu sınırlandırır, *çerçeveler* çizer. Önsöz, böylece, metnin dışından *parergonal* bir alan çizer kendisine, hem metni hem de çevreni içerisinde dönen dilin içerisindeki *örtülü sözce*'nin varlık ikamesini tamamlar, örter.

Gilles Deleuze'ün yazma meselesini, bir *görme* ve *duyma* meselesinden ayrı tutmayan (Deleuze, 2007: 7) bakışı da aslında kendi dışına açılan topyekûn dilin sınırsal ve uzamsal kodlarına içkin bir anlam haritası ortaya koyması da, burada izini sürdüğümüz görüler açısından, oldukça önemlidir. Hep oluş halindeki bir dilden doğan yazı, tekil faillerin örtülü varlık ikamesinin tamamlandığı bir bunalımdan arta kalan müstereddit bir ruhun iç çekişlerini de beraberinde taşımıştır. Yazının hep başka bir vehimsel benlik noktasında ortaya çıktığını düşünmek, Sartre'ın öngörüsündeki başkaları'nın bir uçurum olduğunu da hesaba kattığımızda aslında *ben* olma kipinin yazı dolayımında sınırsal-yaşamsal bir uzamda varolduğunu görmek hiç de şaşırtıcı olmasa gerektir. Onun için bu süreç hep izi sürülen yollarla mukîm bir varoluş içerisinde yazan ben'den de uzaklaşmanın, yeni söylemsel siciller oluşturmanın da bir adresidir. Böylesi bir adreste görme'ye ve bakış'a yüklenen anlamlar da bir yazının kuruluşu aşamasında yaşamsal bir işleve sahiptir. Yazı bir görme, bir bakış duyumsallığı içerisinde varolur: Orpheus'un bakışında olduğu gibi. Onun tüm zamansal görünüyü altüst eden bakışı *yapıt* oluşturmanın dilsel kodlarının örüldüğü bir uzam-zamansal oyunun da ana hatlarını çizer aslında.

Orpheus'un sunduğu uzam kalmanın ve gitmenin ikircimliği arasında ölümle karşılaşmanın tam da Rilke'nin şiirine taşıdığı *"ilk ve son olarak/ Bu Orpheus'tur şarkı olduğunda. Gelir ve gider"* dediği bağlanma noktasında bize varlığın yanıltıcı kesinliğini hatırlatan bir göstergenin, bakış'ın içerisine çeker. Maurice Blanchot "Orpheus kökene doğrultulmuş gizemli göstergedir, orada

2 Parergon için bkz. Derrida, 1978.

yalnızca kesin varoluş, gerçeklik umudu, tanrılar eksik değildir aynı zamanda şiir de eksiktir, orada söyleme ve işitme yetisi, eksiklerini saptayıp olanaksızlıklarını sınarlar" (Blanchot, 1993: 147) der. Orpheus'un Eurydike'ye ulaşmak için yeraltına inmesini Eurydike'nin onun için sanatın ulaşabileceği bir uç, kendisini gizleyen bir adın altında ve kendisini kaplayan bir örtünün altında, sanatın, arzunun, ölümün, gecenin kendisine doğru uzanır gibi göründüğü son derece karanlık nokta olarak betimler Blanchot. Gecenin içinde açığa çıkan gizlenmenin anlamını bulmak için yola çıkan Orpheus, göç devinimi içinde, gerçekleştirmesi gereken yapıtı unutur, zorunlu olarak unutur bunu. Orpheus'un bakışı'nın odaklandığı uzam Eurydike'de ölümün bütünlüğünün canlı tutulması istencidir. Orpheus'un bakışı'nın sakınımsız gücüllüğü de bu gize bir hayatiyet katmaktan öte bir anlam taşımaz. O yüzden Blanchot da aynı orphik uzamın varlık kipini onaylar: Eğer Orpheus Eurydike'ye bakmamış olsaydı, onu cezbetmemiş olacaktı ve kuşkusuz Eurydike orada değildir, ama Orpheus'un kendisi de bu bakışta yoktur, o Eurydike'den daha ölü değildir, dinlenme, sessizlik ve son olan dünyanın bu sakin ölümünden değil de sonsuz ölüm, sonsuz yokluğunun sınanması olan o öteki ölümden ölmüştür. Orpheus'un bakışı, sonsuzu tüketmek istemek, bitmek tükenmeze bir sınır koymak, yanılgının devinimini sonsuza dek savunmakta ortaya çıkar. Orpheus'un bakışının uzaklardaki anısını, kökenin belirsizliğine hüzün verici geri dönüş olarak boşu boşuna nitelemez Blanchot. Yoksa Orpheus'un bakışı hiçbir şekilde karanlığı, gizi, geceye ait olanı çözemezdi. Orpheus'un bakışı böylece özgürlüğün son anını temsil eder; çünkü o tüm sırları çözer, sınırları yıkar, özü içeren, elinde tutan yasayı bozar. Her şey bakışın kesinliğinde, kararlılığında olup biter. Bu sakınımsız bekleyişin uzamında varolan bakış yazının varoluş kipini oluşturur. O yüzden Blanchot sıçrama eşiğini kesin bir şekilde belirlemiştir: "Yazmak Orpheus'us bakışıyla başlar ve bu bakış yazgıyı ve şarkının kaygısını bozan arzunun devinimidir ve bu esinli ve aldırmaz kararlılıkta, kökene ulaşır, şarkıyı kutsar (...) Yazmak için önce yazmak gerekir. Yazmanın özü, deneyimin güçlüğü ve esinin sıçraması da bu çelişki içinde yer alır" (Blanchot, 1993: 168). Sevdiğini ancak ondan vazgeçerek kurtarabilen, gene de azıcık geriye dönen Orpheus'tur; Adanmış Toprak'ın, yani tanıklık edilmesi gene de yazarlara düşen Yazın'sız bir dünyanın kalıplarına getirilmiş Yazın'dır (Barthes, 2003: 65).

Orpheus'us bakışının aynı zamanda bir söylemin topoğrafyasını biçimlendiren sınırsal hâli onu bir Ulus Baker yazısında her zaman deneyimleyebileceğimiz bir yabancılaşma halinden, yazının suç ortaklığından azade tutmanın da yoludur. Ulus Baker'in tüm söylem sicillerinde egemen olan da, geriye dönüp bakan, Orpheus bakışıdır. Bu Orpheusçu bakışın *photogramme*'ları[3] bir Ulus

3 Sinemada kâğıt üzerine basılan tek bir film karesini niteleyen *photogramme* pelikülün üzerine kaydedilen görüntülerin içinden izole edilen tek bir kareyi ifade etmektedir.

Baker yazısının topoğrafyasının çıkartılmasında, iz'inin sürülmesinde, bu yazının özgül parçalarının tek tek kareler halinde ortaya çıkartılmasında öncü bir role sahiptir. Zira bir Ulus Baker yazısı hep bir kırılma anına denk düşen varlığın ölçüye sığmaz bir sırrı olarak kendi varoluşunu, sınırsız bir boşluk hissi içerisinde, bir görme biçimine dönüştürür. Görmenin egemenliğindeki baskın ve dışavurumcu tüm noktürnler gerçekte yazıya dahil olan imlerin bir görme eşiği içerisinde açığa çıktığı an'ın zamansal temsilini oluşturur. Bu zamansal temsil handiyse kendi kadrajına aldığı tüm imleri rastlantısal bir görme'nin şiirselliğinde eriterek maddeselleştirdiği tüm nesneleri konuşturduğu, onlarla diyaloğa girdiği bir sürecin imgesel temsiline de denk düşer. Bu yazıların okuru götüreceği yer biraz da dilin büyülü dünyasına ait bir duyumsama *(aísthêsis)* hâlidir. Tüm dile getirdikleriyle Ulus Baker yazısı hakikatin dış göndergelerine yönelik bir iç kavrayış içerisinde kendi görme biçiminin sınırlarını da çizmeye başlar.

Görsel algının *(aísthêsis)* yazıya mütehakkim yapısı kendi dili içerisinde tamamen tekil bir mevcudiyeti başka'sına yazının dolaylama biçimi içerisinde *sunan* yazarın hakikati örten *parergonal* bir "kalıntı" içerisinde tüm aldatıcı görünüşlerin *(phántasma)* eşliğinde silerken aynı zamanda silinen bir yazgının üreticisi olması pahasına da olsa tüm parantez içlerini görmenin aldatıcı gerçekliğinden arındırmaya çalışır. Kendi dilinde bir konuk bir yabancı olan yazar, metin ve dünyanın tüm görsel çoğaltımları karşısında çıplak bir mevcudiyete sahiptir. Oysa; çıplak, hakikati örter; dilin içerisindeki örtülü sözce'nin varlık ikamesini tamamlar. O halde bir *görü anlatısı*'ndan *(visionary recital)* bahsetmek ne kadar mümkündür? Dünyaya ait tüm dışsal algılama biçimlerinden farklı olarak *görü anlatısı*'nı gerçekte bir içe bakış ve Ruh tefsiri olarak görebiliriz. Tinsel başkalaşma ediminin ve tekamülünün tamamlanmadığı bir dünyada süretlerin egemen olduğu bir dünyayı kavramak da bir o kadar olanaksızdır. Harf simgeciliği bu anlamda dışsal görülere ve görme biçimlerine yazarı yaklaştıran ilk eşiktir. Zira yazı görünür olanın izini sürer. Yazı, özü gereği, biçimseldir; ancak ötesine geçildiğinde bir anlama varılabilir. Biçimin boşluğundan yeni bir boşluğa geçilir. Eklemlendiği nesneye bu iki boşluğu hissettirdiği ölçüde yazı kendi dengesini bulduğu noktada da gerçeklikle yüzleşir. Görme'nin zamanını beklemek bizi imgenin görünüm anına mütehaddi olan belleğin kesintili zamanına maruz bırakacaktır. Mekânın geometrisi içerisinde *parergonal* bir görselliğin ikonaklast biçimde egemen olduğu bir dünyada şüphesiz sözcüklerin dönüştürücü hiçbir gücü olmayacaktır. Oysa "nesneler temsil edilen dünyanın üslubunda yer almak durumunda değildirler, söz konusu dünya görüşünün içinde kendi anlamlarını ifade etmeleri gerekir" diyen bir Andrei Tarkovski'nin bakışına da odaklanmamız gerekir. Zamanın görselleştirilmesi olgusu tam da bu noktada süretin görünür kılındığı bir mekân geometrisi içerisinde hayatiyet bulur. Zamanın ritmik nabız atışları nes-

neleri görünür kılan bir ışık bilgisi eşliğinde bizi belleğin zamansal unutuşları içerisinde mukîm bir şiirsel paradoksa götürür. İmge sözcüğünün bakılan ve görülen şey, görüntü, idea anlamına gelen *eídos*'tan türediğini düşündüğümüzde görmenin duyulur fenomenlerine ilişkin algısal süreçlerin nasıl bir akış içerisinde başkalaştığını görmek hiç de şaşırtıcı olmasa gerektir. Bu sözcüğün biri *görmek* diğeri de *bilmek* ve *olmak* üzere iki anlamının olduğunun ayrımına varmak gerekiyor. Platon'un sophistike bir şekilde tanımladığı bu kavram bize önemli bir şeyi hatırlatıyor: Görme biçiminin nesneleri tüm duyulur şeylerin bir nedenidir.

Bugün, her zamankinden daha fazla bir bakış fenomenolojisine ihtiyacımız var. Espasla yüzey arasındaki çatışmaya tanıklık edebileceğimiz, göz'ün görülebildiği, bakış'ın tinselliğinin tüm ara-uzamları titreşen bir dilin soluk alıp verişinde duyumsadığı bir bakış siyasasına ihtiyacımız var. Bu bakış siyasası yazının ne resme ne fotografik ne de sinemetografik görü'ye indirgenerek maddeselleştirilmesi edimi değildir. Tam tersine, böylesi bir bakış siyasası, bütün bu görülerin *duyum kanallarının (aisthêtikoi póroi)* açılarak düşüncenin imgesinin araştırıldığı *noologik* bir sürecin adı olacaktır. Kelimenin bütün anlamıyla; farkına vararak görmeyi, sezmeyi, fark etmeyi, gözünden kaçmamayı ve düşüncesinde olma hâlinin bütün içerimleriyle temsiliyetini sağlayacak bir bakış siyasası olacaktır. Görme'nin ve bakış'ın tüm özgül ve tinsel gücünü imgesel bir süreğenliğin *çerçeve*sine alacaktır. Mekânın sessizliğine gömülen imgenin nabız atışı olacaktır. Nasıl ki, görme biçimi hem zamansal hem de uzamsal olarak kendi diline ve mekânın kendi yerleşikliği içerisinde yitip gidecek olan kendi akustiğine sahipse aynı zamanda bir susku haddinin de imleyeni olacaktır. Zira suskunun mayasının egemen olduğu bir mekânda görme'ye dair tüm edimler gerçekliğin dokunulabilir nesneler eşliğinde ayartıldığı bir imgeler bütününe götürür yazarı: İmgenin bekâreti, görme'nin bekâretidir. İçinde bulunduğu uzamı bozan nesne bakış fenomenolojisinin, yazınsal imgeyi bir sahneleme mantığı içerisinde dile gelmesini sağlayan ilk görü'dür aynı zamanda. Parantez içlerinin ve soru imlerinin yazı'nın ayracına alındığı ilk görü'yü koşullayan bir edimdir bu bakış siyasası. Böylesi bir bakış siyasası içerisinde kendisini yerlemlendiren görme biçimi, nasıl, imgenin çarpıp geri döndüğü her duvar geçmiş zamanın temsilini oluşturuyorsa, o da zamanın ritmik nabız atışları içerisinde mekânın ışığı tarafından emilen gerçekliğin belleğini oluşturur. Görünür kıldığı *(rendre visible)* imgeyi özgürleştirir böylesi bir görme biçimi.

I. Photogramme: Trajedi sehpasındaki psikanaliz

"O soylu oyuncuyu getirdiler/
süslesin diye trajedi sehpasını:/
Etrafındaki silahlı birlikler/
Kanlı elleriyle alkışladılar/
O unutulmaz sahnede
ne çirkin bir söz işitildi ondan/
Ne de bayağı bir davranış görüldü".
ANDREW MARVELL

Ulus Baker'in, ele alacağımız, ilk *photogramme*'ı psikanaliz (Baker, 2000: 7-88). Özellikle, onun ortaya attığı, en başat sorunsal olarak bilinçdışı kavramı. Şüphesiz böyle bir tartışmada değerler dizgesini oluşturan en temel görüngü hakikat kavramının sorunsallaştırılmasında yatmaktadır. Hakikatin görünen yüzleri ve hakikatin bu görünen yüzlerinden yansıyan dolaşımdaki tüm bilinç hâlleri bir nevi psikanalizin de *mise en scène*'ini oluşturmaktadır. Psikanalize ilişkin bir tartışmada bilincin açığa çıkan tüm hallerine karşın aklın ve duygulanımların çağrısına uyacakları bir bağlanmışlık durumunun farkındadır Baker. Zira psikanalitik yaklaşımın, her durumda *orada hazır bulunan (wo es war soll ich werden)* bir bilinçdışına doğru yöneldiğinin farkındadır Baker. O yüzden psikanalize ve bilinçdışına ilişkin bir tartışmada tüm bağlamları parantez içerisine alan mutlak göreli durumlar mevcuttur. Ulus Baker de bu mutlak göreli durumların çok iyi farkında olan bir yazar olarak her şeyden önce *orada hazır bulunan*'a yönelik bir kavrayışı yürürlüğe koyar. Hakikat, eğer "mutlağın" dışavurumu olarak düşünülmüyorsa, bir taraftan hakikati "söyleyen" ile, öte taraftan da ona "bağlanan" ile uzlaşabileceği göreli bir norm hâline gelir.

Baker, psikanalize ilişkin yürüttüğü tartışmanın henüz oldukça erken bir aşamasında Freudcu bilinçdışı kavramının ve ona tekabül eden *ignoramus*'un, *bilmiyoruz*'un, dışına çıkarak, *ad infinitum*'a *(sonsuza dek)* doğru yol alacak olan bedenin var olma gücüne ruhun da düşünmenin gücüne dahil olarak ilerleyecek olan bir katılımın doğasını ve ilkelerini keşfetmeye yönelik bir felsefenin çıkış noktasını oluşturduğu edimsel ve olumlu bir *ignoramus*'la, *bilmiyoruz*'la Spinozacı bir geometrik üslûp içerisinde *bilgi*yi en güçlü duygulanış ve tutku hâline getirerek psikanalizden dışarıya doğru bir adım atar. Bu adım özgüllüğünü Spinozacı *ignoramus*'a, Marxçı insanın somut *eylemine* ve *faaliyetine* geçilmesi zorunluluğunu hatırlatan öngörüye; biraz da Nietzsche'de artık *açıklamakla* yetinmeyecek, üretken ve sınırlarını her an genişleten bir kuvvet olarak, ama aynı zamanda yaşamda mümkün olan en güçlü ve tedirginlik verici *güç istem*ini temsil eden bir duygulanım olarak *şen bilgi*ye dayanır. Bu özsel yapı içerisinde Baker, psikanaliz ve kendi fikriyatını dayandırdığı kültüre dair tartışmasını üç temel deneyim etrafında örer: "Aşık olmak", "özgürleşmek" ve

"üretmek". Bu üç yaşamsal deneyimin varsaydığı tarihsel-toplumsal gelişme doğal olarak bu çözümlemenin varacağı ilk eşik olarak kilit konumdaki üç büyük düşünürle baş başa bırakacaktır yazarı: Marx, Nietzsche ve Freud (Baker, 2000:37-38). Baker'in tüm psikanaliz ve bilinçdışı tartışması boyunca iz'ini sürdüğü düşünürler onun psikanalizde eksikliğini duyduğu tüm biçimlerin somut görünümlerine dair tartıma ulaşmasını sağlar. Zira Oedipus kompleksi de dahil olmak üzere Baker'in psikanalize sorduğu tüm sorular aslında *eksikliğin*, eksik bilincin giderek nasıl aşkınlaştırıldığı ve mutlak bir yüceliğin içerisine hapsedildiği noktasında nasıl bir hakikat kaybına uğradığının belirleyenlerinin *imlendiği (le signifiant)* bir trajedi sahnesine/sehpasına[4] dönüşmektedir.

Baker'in *ignoramus*'la trajedi sehpasına çıkardığı psikanaliz bugün için ne anlam ifade etmektedir? Bütün bağlamları parantez dışında tutmak adına da olsa, psikanalizin edilgen *öteki* dilleri aracılığıyla dünyanın bir dil olarak beliriverdiği bir tasavvurun vehimsel ve mitik yüzünün de aralanması gerekmektedir (Bozkurt, 2000). Ulus Baker'in okumasının bizi kışkırttığı alan hiç de hafifsenecek bir görüye sahip değildir. Zira Baker'in trajik olanın zamansal çevrimini ıska geçmeyen bakışı, trajik bir kahraman olarak Oedipus'un kompleksizliğine ilk vurgu yapan J.P. Vernant gibi düşünürlerin eşliğinde bu temel duruma baktığımız vakit şüphesiz mitologyada Oedipus'un suçluluğuna yönelik karinelerin ne kadar da ince bir çizgi içerisinden yol aldığını gösterir. Bugün için klinik psikiyatriden daha ziyade felsefeye ve kültür bilimlerine çok daha elverişli bir alan sunan verimli bir saha olan psikanalizi her okumaya göre değişecek olan yapısıyla ele almak gerekiyor. Baker'in bu bağlamda psikanalize yaklaşımı da oldukça anlamlı, aynı zamanda verili olandan uzak bir çözümleme. Psikanalize ve bilinçdışına ilişkin tüm parantez içi açıklamaları ıska geçmeden yapılacak bir müdahale bu bağlamda, biraz da, onu denk geldiği trajik bir uzam içerisinde yerlemlendirmekle mümkündür. Varoluşun anlamı ve insanın *ne'liğinin* bu dünyadaki psişik görünümleri konusunda, bugün, bize psikanalizden başka hangi disiplin yardımcı olabilir sorusu da işimizi kolaylaştıracak bir görüdür aslında.

İşte psikanalizin bir tür *pietizmi* sürdürdüğünü ve bunu yaparken de bedeni yanlış anladığını, bir tür kaderciliğe boyun eğdiğini, Oedipus (Οἰδίπους) mitinde cisimleşen bir kompleksiteye olan bağlılığını hep çarpıtılmış bir arzu anlayışı üzerinden inşa ettiğini düşünen Ulus Baker, tam da bu bağlamda, psikanalizin çağrısının ne soyut bir *insanlığa*, ne herhangi bir toplumsal sınıfa, ne de somut, bireysel, *kişisel* hastaya yapılmadığına, ısrarlı bir biçimde, vurgu yapar. Bu çağrı Freud'a göre, *bilinçdışının* bizzat kendisinden gelmektedir. Psikanalizin tek amacının; "dile getirmek", "temsil etmek", "göstermek" olduğu, böylece

4 *Trajedi sehpası* tanımlamasını, önermesini daha çok İngiliz şair Andrew Marvell'den feyz alarak kullanmaktayım. *"That thence the royal actor borne,/ The tragic scaffold might adorn;/ While round the armèd bands/ Did clap their bloody hands./ He nothing common did or mean/ Upon that memorable scene"* Marvell, 2005: 55-57.

kendine "bilinçdışının tek sözcüsü" olma görevini biçtiğini söyler (Baker, 2000:39). Ulus Baker, bilinçdışı kavramını, analitik literatürün farklı kesitlerinde ve bölgelerinde belirdiği ve geliştiği biçimiyle eleştiri konusu hâline getirerek *ignoramus* sorununu/sorusunu peçesi indirilecek ya da keşfedilecek bir şey olmamakla ayırır bilinçdışından. *Ignoramus*'un başat belirleyiciliğinin farkında olan Baker, onun aynı zamanda, hayatın tüm alanlarında aktif bir uyaran ve üretici güçlerin artışı, büyütülmesi olarak belirdiğini, böylece *ignoramus*'un bilinçdışı yönünün yalnızca *orada-hazır bekleyen* bir varoluşa sahip olmamasından kaynaklandığını düşünür (Baker, 2000:7). Bilinçdışı kavramına karşı çıkarılacak bir *ignoramus*, *"bilmiyoruz"* belki de psikanalitik kültürün *eksiklik* diye damgaladığı ve öykündüğü bir *gerçekliğin* ötesine geçişin yardımcı kavramlarından birini oluşturabilecektir (Baker, 2000:17). Ulus Baker'in yerine oturttuğu özgül bağlamı içerisinde *ignoramus* bilinç-ötesi'dir ve hiçbir zaman ölümler ilan etmez. *Ignoramus*, bir giz ya da keşfedilecek bir şey olmadığı için bu yönüyle bilinçdışı'ndan ayrılır. Çünkü o hiçbir zaman *orada-hazır-bekleyen* bir varoluş kipine sahip değildir. Bir "değerler ötesi yaratımı" olarak *ignoramus*, önceden üretilmesi gerekmeyen bir *bilinmeyen*den de gelmez. Bir eksiklik, başarısızlık ya da açıklanamaz olan da değildir: Bu yönüyle bile *ignoramus*, deney ve üretim çalışmasına dayanır. Salt eleştiri gücüyle de oluşturulamaz. Zira yeni değerlerin, yeni deneylerin ve yeni arzuların üretilmesini uyaracak aktif bir güçtür. Ulus Baker'e göre bilinçdışı'nın bir üst-alanı olan *ignoramus* aynı zamanda bilinçdışı'na yönelen felsefi bir kategoridir, Spinozacı bilinçdışı'dır. *Ignoramus*'u belki de psikanaliz karşısında güçlü kılan, kompleksiz ve kendi yolunda *sakınımsız*[5] bir şekilde ilerlemesini sağlayan temel özelliklerinden biri de onun telaffuz edilmez, telaffuz edilen her şey tarafından örgütlenen bir sonuç olmasında yatmaktadır. Bu sonuç onu tüm biçimlere karşı güçlü kılan, özgür kılan bir edimdir. Bu biraz da *ignoramus*'un bilinçdışı'nı üretebilecek *yorumlamayla* ve *iletişimle* yetinmeyecek bir üretim aracı olarak kendi temelini, arka planını hüşûnetle sağlıyor olmasında yatmaktadır. Bu da *ignoramus*'un bilişsel ya da iletişimsel olarak her şeyin bir sınır-ötesi olduğunun sarih bir göstergesidir.

Psikanalitik kültürün yetersizliklerinin ve önyargılarının öncelikle iddiaları ya çarpıtılmış, ihmal edilmiş, ya da bastırılmış insan deneyimleri ve yaşantıları önünde, tüm insan sanatlarını zorlaştıracak şekilde dikilmiş durumdadırlar. *Ignoramus* da bir hakikati söyleme, âşık olma ve ölme sanatı olarak psikanalitik kültürün karşısında bu sınır-ötesi hâlinin tüm verileriyle durmaktadır. *Ignoramus*'un, *bilmiyoruz*'un, içinde düğümlendiği alan aynı zamanda bir "başkalık" bilgisine götürmez mi bizi? Ulus Baker'in içerimlediği tüm anlamlarının dışında bu "başkalık", "ötekilik" bilgisi bizi uzamsal bir yöndeşliğin nihai bilinemezliğine de *(bilmemeyi bilmek)* götürebilir mi?

5 Kavrama yüklenen anlam tamamen Derridacı bir anlamdır. Bkz. Derrida, 1967a: 369-407.

Ulus Baker'in psikanalizdeki gerçeklik kaybını yakaladığı önemli duraklardan birini de, bir trajediye bağlanmamasına rağmen, Freud'un Oedipus'u kavrayışının asla trajik olmaması oluşturur. Baker için, bu düğüm noktası, Oedipus kompleksi, bütün psikanaliz kuramının, pratiğinin ve dayandığı kültürün ya da alt-kültürün vardığı ve kilitlendiği bir *zwangsneurose*, bir fikr-i sabittir. Onu yanlış kurulmuş ve asimilasyoncu bir normalleştirme sürecini sahneye koyan bir aile çevresine mahkûm eden de budur (Baker, 2000: 8-10). Bu gerçeklik kaybını telafi etmek için Baker psikanalize ilişkin tartışmasının erken bir anında öncelikle, "başkalarının düşlerine yakalanmamak", "kirli aile oyunlarından ve sırlarından kendimizi kurtarmak" ve "deliliğin üretkenliğini kavramak" diyerek formüle ettiği hayati üç adımın atılması gerekliliğini dillendirir. Başkalarının düşlerine yakalanmama edimini psikanalizin Kral Yolu üzerindeki seyahatin tantanasından uzakta ancak yan yollar, sapa yollar üzerinde gerçekleştirilebilecek deneylerle mümkün olacağını düşünür. Freud'un yorumundaki Oedipus mitinin doğru açımlamasının, belki de bu yan yolların çoğulluğu içinde olup bittiğine inanmaktadır. Her şeyin kökeninde, Laios'un, yani babanın düşü olduğunu hatırlatan Baker, orada Freud'un "rüya düşüncesi" adını verdiği şeyin de ta en başından hazır bulunduğunu söylemektedir. Mitologyada "seni öldürerek anasının koynuna girecek" kehanetiyle baba Laios'u eyleme geçiren olay aynı şekilde Oedipus'un yazgısının bir sonucu olarak trajik çevrimini tamamlamıştır. Baba oğlu tarafından öldürülmüştür ve oğul annesinin koynuna girmiştir. Baker için tüm bu olayların "gerçekleşmiş" olması Freud'a, "rüya içinde rüya"nın da pekala mümkün olabileceğini hatırlatmamış görünür. Burada "rüya düşüncesi"ne tekabül eden "trajik düşünce" (demek babamı katleden ve annemle yatan benim) ilkönce "babanın bir rüyasından" kaynaklanmıyor mu, diye sorar Baker: "Oedipus'un trajedisi, 'babanın rüya düşüncesinden' doğmakta olsa da, onun bu 'rüyayı görememiş' olmasından dolayı gerçeklik kazanmaktadır" (Baker, 2000: 44-47).

Aslında Oedipus daha en başından, doğduğu zaman cezalandırılmış ve böylece babası Laios'un intikamı zaten alınmıştı (Vernant, 1981: 75-98). Yazgısından bir türlü kaçamayan Oedipus'un gözlerini kör ederek kendisini cezalandırması ve yeryüzünde bir lanetli gibi yaşamaya mahkûm etmesi bu özgürlüğün gecikmiş de olsa farkına varılmasıdır. Bu farkına varış *saf şimdi*'nin zamanında gerçekleşir. Psikanalizin eksik bıraktığı yan da bu *saf şimdi*'ye hiçbir şekilde temellük edememesinde yatmaktadır. Zira trajik kahramanın zamanı *saf şimdi*'nin zamanıdır. Psikanalizi tüm kompleks yapılarından kurtaracak olan şey, Ulus Baker'in de vuzuhla üzerinde durduğu, "babanın düşü"nün açımlanmasında yatmaktadır. Babanın düşü sessizliğin, suskunun zamanında, eylemsizliğinde hayatiyet kazanır. Freud'un Oedipus'a yüklediği tüm kompleks yapılar gerçekte onun trajik kahraman boyutunu gözardı etmesinde yatar. Oedipus mitinde bu zamansız oğulun zamansız yazgısının bir *saf şimdi*'de içeriliyor olma-

sından kaynaklanan bir trajik durum vardır. Homerik toplumun logos'u önceleyen ve erdem *(aretê)* üzerinden hareket eden yapısı da hatırayı ve geçmişi hep bir şimdi'de içerimler. Trajik kahraman olarak Oedipus da hiçbir zaman sessizliği seçmez, onun çevreni içerisinde bir erdemsizliğe, yokoluşa doğru adım atmaz. Bu yüzden Oedipus gerçeklik arayışını yazgısının onu kuşatan tüm yüce mutlaklarına karşı her şeye rağmen söz kipinde dile getirir. Çünkü trajik kahramanda arayış hep bir konuşma edimiyle, logos ile hayatiyet kazanır. Babanın düşü'nün sessiz zamanı bu varoluşa mukîm değildir. Fakat iyi ile iyinin çatışmasında tecessüm eden trajik karşıtlık ve çelişki bir trajik kahraman olarak Oedipus'un da tüm *saf şimdi*'sini kuşatmıştır. Trajik zaman çevriminin hâlesi içerisinde varolan Oedipus'ta zamanla *sınırlanmışlık* durumu mevcut değildir. Yalnızca kendisi için varolan bir düş, bir ben vardır. Trajik zaman çevrimi sınırlarla ifade eder kendisini. Bu sınırın ihlâli bir eylem içerisinde gerçekleşir. Oedipus tragedyasında çizilen sınırlar ve bu sınırların ihlâli mutlak yazgının denetiminde gerçekleşir. Her şey, çatışan tüm iyi değerler bu ihlâlin sınır çizgilerini oluşturur. Baba Laios'un gördüğü düş trajik zaman çevriminin kurulduğu an'a tekabül eder. Lanetli bir soyun, Labdakos sülalesinin bir temsilcisi olarak doğan Oedipus doğmaması gerektiği hâlde doğan bir çocuktur. Trajik zaman çevriminin her hâliyle oluşturulduğu bu ortamda Oedipus'un gerçekle yüz yüze kalması onun kendi gözlerini kör ederek ilençli bir şekilde gezinmesiyle sonlanır. Oedipus'un zamanı tüm sınırların ihlâliyle ve zamandan kaçışıyla bir anlam kazanacaktır. Kendi saf zamanını yitiren Oedipus hem annesi hem de çocuklarının annesi olan İokaste gibi öldürmemiştir kendisini. Onun yerine yazgısına boyun eğerek zamanı ve laneti sonsuza dek katedecek bir yolculuğa çıkmıştır. Psikanalizin böylesi bir uzun yolculuktan kendisini ayrı tutması Baker'in de hep ısrarla üzerinde durduğu ketumluğun, işe yaramayışın lûgatçelerinden birini oluşturuyor olsa gerek. Bu noktadan sonra artık Baker psikanalitik bilinçdışı kavramının karşısına neden Baruch Spinoza, Henry Bergson, Gaston Bachelard ve Gilles Deleuze gibi isimlerle çıktığı sorusunun cevabını, trajik uzamı ihmal etmeden bilinçdışını da içerecek bir zaman kavrayışıyla, vermiş oluyor.

Zamanın şimdiliğine yapılan vurgu çürüyen *an*'ın belleğe *gecikmiş* bir imge olarak sunulma çabasından başka bir şey değildir. Geçmişin hatırlanan ve hatıraya sunulan bir imge olarak kayıt altına alınması nasıl şimdiki zamanın kutsiyetine ve yaşamsallığına yönelik bir dolayımı canlı tutuyorsa aynı şekilde geçmişteki ve gelecekteki şimdi'nin de *zamansal görünü*'süne *(perspective temporelle)* içkin bir *an*'ı'yı canlı tutar. Trajik uzamda durum çok daha farklıdır: Eurykleia'nın boğulan sesinde açığa çıkan bir bastırma ve gerilim anı Odysseus'un yarasını tanımasıyla ortaya çıkar. Efendisini bacağındaki yara izinden tanıyan Eurykleia'nın geçmişe dair hatıralarının canlandığı bir şimdide, Homeros'un metninde anlatılan o an'ın tek *şimdi*'liğine vurgu yapan Erich Auerbach, *"geciktirme öğesi" (effet de retardement)* olarak dillendirilebilecek olan *trajik an*'ın *geri-*

lim öğesinin tam karşısına yerleştirilebilmesi için Goethe ile Schiller'in bu *geciktirme* konusundaki yazışmalarına başvurmaktan geri durmaz. Auerbach açısından her ne kadar Goethe ve Schiller *gerilim* sözcüğünü kullanmasalar da epik şiire özgü bir durum olarak *geciktirme*ye dayalı işleyişi, trajik işleyişin karşısına koydukları için *geciktirme öğesi*ne işaret ettiklerini ve böylece yeni bir dolaylama biçiminin ortaya çıktığını söyler. Auerbach Schiller'in Homeros'un sunduğu dünyanın, yalnızca şeylerin dingin varoluşları ve tabiatlarınca işleyişleri olduğu ve Homeros'un hedefinin zaten gidişatının her noktasında mevcut olduğunu dillendiren bakışını haklı bulur. Nasıl ki Auerbach bu *gecikme* izleniminin kaynağını, bahsedilen hiçbir şeyi yarı karanlıkta ve dışsallaşmadan bırakmama ihtiyacında arıyorsa (Auerbach, 1968: 13-14) aynı şekilde bu *gecikme* hâlinin biraz da söz'ü, zamanı ve mekânı kendi *aura*'sı içerisine hapsederek bir uykuya yatırma ediminin dilsiz ve kör kokuşmuşluğunda hiçbir zaman kapanmayacak olan *yara* izinde aramak gerekecektir. Trajik zaman çevriminin gücül bir ırza geçmesi olarak görülebilecek olan bir *mitos çemberi (kûklos)* içerisinde durdurulmuş bir hayatın ve hakikatin yeniden yazıldığı bir hâle Oedipus'un zamansızlığında ziyadesiyle kendini gösterir. Trajik zamanda yeniden mevcudiyete sunulan bir şimdiki zaman vardır. Uzam-zamansal bir oyunun söylem kodları içerisinde gerçekleşen bu şimdiki zamanın söylem sicilleri aşkın bir mutlaklık içerisinde varolur. Homerik toplum yapısının ve kadim zaman anlatılarının parçalı, kendi içerisinde bölünebilen sarmal yapısı ve zaman içerisindeki gidiş-gelişleri zamansal bir görünü'den mahrum kalmasını sağlamıştır. Hatıraya sunulan tüm motifler gerçekte şimdiyle, şimdinin çürüyen yanıyla ilgilidir.

Sophokles'in arkaik dünyasında yazgının sırları da trajik uzamın netameli ve gücül çevriminin yeniden mevcudiyete sunulan şimdiki zamanı ıstırap çeken bir hakikate havale etmesiyle apayrı bir parantez açar. Oedipus'un hâkim olamadığı söylem sicilleri tarafından çerçeveye alınamayan yazgının sırları onun karşısına değiştirilemez ve önüne geçilemez kör bir gerçeklik olarak sunulur. Oedipus'un hatası, bu sebepten olsa gerek, hiçbir şekilde önüne geçilemeyen yazgının dolayımsal gerçekliği içerisinde hayatiyet kazanır. Oedipus her ne kadar kendi yazgısından kaçmayı denemişse de nihayetinde tanrıların çizdiği trajik zaman çevriminden kendisini hiçbir şekilde kurtaramamış ve böylece çürüyen tinin tüm yokluğa ve karanlığa yazgılı hiçbir zaman kabuk bağlamayacak olan bir tükenişin de tek müsebbibi hâline gelmiştir. Nasıl Thebai kentinin çürümüşlüğü ve üzerindeki lanet Oedipus'un zamansız doğumuyla başlamışsa aynı şey şiddeti hiçbir şekilde geciktirmeyen dünyanın fevâhiş hâlindeki erdemlerinin yıkımının trajik bir çatışmayı yazgının gücül çevrimi içerisinde meşrulaştırır.

Bu aşamadan sonra ilk *photogramme*'ın tüm söylem sicilleri tarafından *ikame (suppléance)* edilen bir hakikat ve hakikate ilişkin mütekabiliyet teorileri ve ön kabullerini aşan bir bütünlük içerisinde öncelik ve sonralığa, şimdi'ye ve mev-

cudiyete dair bakışımıza sunduğu, perdemize yansıttığı imajlar, görüngüler; varlığın temsil mekânını, algının *mise en scène*'ini, an'a, varlığa dokunarak zamanı hatırlatan aporetik iz'ler aracılığıyla trajedi sehpasına çıkartmış oluyor.

II. Photogramme: "Biz"i içerimleyen "öteki" – Bir söylemin topoğrafyası

"Tout autre est tout autre"
(Her öteki[kişi] her [birim] ötekidir)
JACQUES DERRIDA

Michel Foucault daha bundan yıllar önce Batı kültüründe insanın varlığı ile dilin varlığının hiçbir zaman birlikte varolamadığını ve eklemleşemediğini dile getirmişti. Dilin bu dünyaya aitliğinin insanlar tarafından adlandırılan dışsal temsiliyetler aracılığıyla nasıl söylensel bir dizge içerisinde varolduğunu ortaya koyan bu tavır Nietzsche'den Heidegger'e ve Heidegger'den de Foucault ve Derrida'ya kadar uzanan estetizmin öncelediği yeni bir *kırıklık* alanı oluşturan tarihsel *yarılmanın* da eşlik ettiği dilin ontolojik dolayımının yine bu dünyaya ait olan vehimsel yönü üzerinde odaklanmıştı. Kendisini dilin içerisinde sunan sonluluğun biçimi ile en nihayetinde bir ölüm deneyi olarak bize geri dönen dilin çapraşık ve dışa yönelen temsiliyetlerin üzerinde anlaşmaya vardığı bir işareti imleyen tinsel özlerin bu ontik farklılık düzleminden kopartılarak kendisini ona teslim ettiği bir düzlem içerisinde varolan dil aynı zamanda bir adlandırma biçimi olarak vardır bu dünyada.

Tıpkı, temel izleğini her şeyin suretini çıkartan aynanın hükümranlığı üzerine kuran Enrique Bansch'ın şiirini ele aldığı bir yerde aynanın görüntüsel niteliğini ve ondan yansıyan görsel çoğaltımın ürkütücü yanını da vurguladığı yazısında Platinos'un sanatın ikinci elden bir görüntüden başka bir şey olmadığına dair görüşünü hatırlayan Jorge Luis Borges'in parlaklığın içerisinde yiten hakikatin görselliğini sorgulamak istemesi gibi bizler de çok rahat bir şekilde yeni bir dil için aşkınlığın yitimi sonrasında ortaya çıkan modernizm ve postmodernizmin derinliğini ve dilsel bilincini oluşturan böylesi bir yarıkta göstergelerin egemenliğine karşı yeni bir şeyler söyleyebilme gücüne sahip olmamız gerekiyor. Zira dilin farklılığa dayalı yapısının simüle edilerek başkalaştırıldığı bir uzamda hakikatin doğasına ilişkin bir tartışma da anlamsız olacaktır. Onun için hayatımıza hükmeden her görüntünün bu parlaklığın içerisinde çoktan birer *gölgeye* dönüştüğünü de unutmamak gerekiyor. Zira modern dünya paradoksal bir şekilde hep "öteki"nin özgüllüğüne ve kültürel ethosun melez özlerinin pürüfiye edildiği bir uzama sahiptir. Dilsel bir yıkıntı üzerine kurulan modern dünya hissedilebilir bir derinliğin içerisindeki dilin hareketlendirdiği anlamın duyumsal çekiciliğine kendisini kaptıran bedenin açtığı yarıktan

(punctum) bir anlam düğümü olarak kültürel söylemin özsel yönünü oluşturur. Değişim ve gelişim aşamalarının saf edilgenliğinde anlamını bulan bir dil siyaseti bu dönüşüm süreci içerisindeki içkin bilincin *örtük (veiling)* yüzünü aralayan özdeşlik düşüncesinin de temel parametrelerinden birini oluşturur. Böylece kimliğin değişim süreçleri içerisindeki aşkın konumu onu tüm özdeşlik biçimleriyle beraber kılmaktadır.

Modern dünyada kimliğin içkin bilinç akışını oluşturan dil hep verili alan üzerinden hareket ederek toplumsal oluşumların farklılık talepleriyle vücut bulduğu bir zeminin üzerinden yükselir. Bundan dolayı tarih tarafından bir dilsizliğin içerisine hapsedilen kimliğin, hapsolduğu bu dilsizlik içerisinde kendi hâkikatine ulaşmaya çabalaması yine kendisini bu anlamsızlığın içerisine iten dilselliğin egemenliğinden kaynaklanır. Önceden belirlenmiş bir öze sahip olmayan kimlikler verili dünyanın ürünüdürler. Onun için kimlik girdiği her ilişkide kendisini yeniden kurar. Ontolojik bir farkındalık biçimi olan kimlik insanın biricik aidiyet biçiminin dilsel uzantısı olarak "ben"in sınırsız olan bilinç hâlini oluşturur. Tam da bu bağlamda her zaman dışarlıklı olana ilişkin bir farkı canlı tutan "öteki", kimliğin tarihsel kuruluş anındaki travmatik gerçeğin toplumsal bellekte açtığı bir "fazlalık" olarak egemen olmasını sağlar. Modern dünyaya içrek bir nesne anlayışının dönüştürdüğü kimlik nosyonu da aynı bağlamsal sürecin bir tezahürüdür. Bilinç kırılmaları ve kültürel kimliklerin parçalanmasından istifade eden modern paradigma, kendi doğasına uygun olarak pragmatik bir şekilde dönüştürdüğü kimliği, kollektif meşruiyet alanı içerisinden çekip kaotik bir bireyciliğin içerisinde eriterek şizofrenik ve melez bir boyut kazandırır modern kimliğe. Otantik doğasından soyutlanan kültürel kimlik böylece kendisini karşıt dizgeler içerisinde konumlandırarak tanımlamaya çalışan modern paradigmaya karşı "öteki"nin belirsizleştiği eklektik bir tayf içerisinde melez bir kimlikle cephe alır. Tüm paradigmalar gibi modern paradigma da kendini anlayabilmek için sonuçta kendi karşıt imgesinden başka bir şey olmayan bir "öteki"ne muhtaçtır.

Bir toplum içerisinde inşa edilen her sosyal gerçekliğin dışsal konumuna tezahür eden içsel bir bileşeni yani kültürel bir bilinci vardır. Bu bilinçsel yapı çoğu zaman o sosyal gerçekliğin tüm diğer bileşenlerinden daha başat bir konumda bulunabilir. Toplumun kendini tarih olarak ortaya seren bir öz-yaratım olduğunu söyleyen Cornelius Castoriadis de aynı zamanda tarihsel-toplumsal alan olarak adlandırdığı imgesel imlemlerden oluşan varlıksal özün, toplum türüne özgü, her zaman geçerli olacak yeni bir varlıkbilimsel düzen tipi yaratmadığını itiraf etmektedir. Bu tip, her seferinde, her biri bir yaratım olan, yeni bir toplum *eidos*'unu temsil eden başka *biçimler* aracılığıyla "somutlaşır". Toplumun imgesel kurumları ve imlemlerin varlığının dışında ve sıradan birtakım şeyleri bir yana bırakacak olursak, modern kapitalist toplumla "ilkel" bir toplum arasında tözsel olan hiçbir ortak şey yoktur (Castoriadis, 1993: 22). Onun

için hiç de yabancı bir durum değildir insanın gerçekliği toplumsal özneler dahilinde inşa etmesi. Zira insan nesnel dünya içerisinde hiçbir zaman öznel bir perspektifi dışlamayan sembolik eylemlerle varolur bu dünyada. İnsanın varlık nedenlerinden birini oluşturan bu durum simgesel hareketliliğin anlamı ve dili yaran özselliğinde harekete geçer. Bu sebepten olsa gerek, hiç de paradoksal bir durum değildir Edmund Husserl'in tavrı. Zira o bir "fenomen" olarak ele aldığı varlığın, "ne"liği görmek bahsinde, görmenin algılamaktan daha fazla zorluklar veya "mistik" gözler barındırmadığını dillendirir. Dolayısıyla buradan, psişik olanın kendi başına bir dünya oluşturamadığına tanık oluruz. O bu dünyaya "ben" olarak ya da "ben" yaşantısı olarak verilmiştir (Husserl, 1997:18, 39). Kendi içerisindeki özdeşliği açık ya da gizli bir şekilde aynı öznenin farklı monadlara bölünen *farkındalığında (awareness)* psişik bir özgüllüğe kavuşturan "ben" duygusunun ehveni şer kabilinden (faute de mieux) onayladığı hissedilebilir bir derinliğin içerisindeki şey aslında dilin hareketlendirdiği anlamın duyumsal çekiciliğine kendisini kaptıran bedenin eril söylemidir. Zira kendi söylemselliğinin dolayımsızlığı içerisinde kültürel olana içrek bir alan örgütleyen metinsel yapıların, anlamın cisimleşmiş şeyliğinde ele geçirdiği bedensellik durumu da kendi üzerine kapanan metnin eril parametrelerden hareketle kurduğu bilinçdışı bir düzçizgisellik hâlidir sonuçta.

Nasıl kutsal metinlerin tahayyül dünyasını biçimlendiren nesnelerin imgeselliğine hükmeden tanrısal bir dilin egemenliği ise kültüralist söylemlerin özgüllüğüne içkin olan dil yetisi de aynı tahayyül dünyasının kusursuz bir imgesellik hâlini devam ettiren bir iç-uzama sahip olmasıdır. Tam da bu bağlamda betimsel olmaktan daha ziyade toplumsal bilinç akışına ilişkin bir kurucu paradigma olarak ele alınması gereken kültüralist söylemler olan feminizm ve postmodernizm kendi anlam haritalarına içkin olan bir partikülarizmin ve kültürel ethosun da meta-anlatılarını oluşturur. Meta anlatıların tarihselci meşruiyetine yaslanan modern paradigma açısından diyalektik bir süreç olarak yaşanan anlamın görünen tüm tikel açınımları gerçekte dilsel bir süreç içerisinde ortaya çıkan anokranik bir meşrulaştırım biçimidir.

Kültürel süreçleri, bilinç ile bilinçdışı arasındaki gerilim çerçevesinde ele alarak ve özgül analiz nesneleriyle bağlantılı olarak, bilinçdışının kültürün önkoşulu olmasına ve bazı önemli bakımlardan kültürü "yaratması"na karşılık, bilinçdışı süreçlerin aynı zamanda toplumsal ya da kültürel düzen için yıkıcı olduklarını savlayan Ann Game nesnelerin söylemsel üretimi üzerinde durduğu yapıtında Freud'un mevcudiyetin, herhangi bir öğenin mevcut olma imkânının, özellikle de öznenin özmevcudiyetinin zayıflatılmasına katkıda bulunduğunu belirtir. Bu bağlamda ise en önemli konu olarak bilinçdışı kavramı kalmaktadır. Metinlerin gerçekliğinden hareket ederek, kültür sistemlerinin dışında yer alan söylem-dışı bir gerçekliğin olmadığı bir temel göstergebilgisel anlayışa bel bağlayan Game, Freud'da kültürün önkoşulu; Lévi-Strauss da ise biza-

tihi kültürel süreçlerin kendisi olan bilinçdışının Derrida'da özmevcudiyetin (self-présence) imkânsızlığını imleyen bir başkalık olarak belirdiğini dillendirir. Bundan dolayı da Derrida'nın bilinçdışını kökten öteki olarak kavramasının öneminin, bilinçdışının potansiyel bir mevcudiyet olmadığını belirtmesinden ve böylelikle bilginin imkânsızlığına işaret etmesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre; Derrida'nın argümanı, özne şöyle dursun, nihayetinde hiçbir "nesne"nin bilinemeyeceğini, bunun yerine anlamın sonsuz bir gönderi süreci olarak anlaşılması gereken bir yerde durmaktadır. Bu argüman ise Freud'un bilinçdışının anlam ilkelerine ilişkin açıklamasına dayanır (Game, 1998: 35-37).

Baskın hegemonik söylemleri parçalayıp yok etme sürecinin Feminizm, Postkolonyalizm ve Postmodernizmin ortak noktası olduğunu dillendiren Ann Brooks, bu üç sürecin geleneksel epistemolojilere meydan okuma ve marjinal söylemleri yeniden kurma arayışında birbirleriyle ilginç bir şekilde kesiştiklerini söylemektedir. Postkolonyalizmde olduğu gibi postfeminizmin de politik faaliyetlerin önemli bir noktası hâline gelen farklılık politikaları içinde yer alan çarpıcı bir olasılık olarak tanımlandığına parmak basan Brooks böylece postfeminist söylemin de nasıl bir kaçış noktasına ulaştığını onun değişimi vurgulayan bir hareket olmasına mal etmektedir. Feminizm ile postfeminizm arasındaki içerik farklılıklarının daha çok postmodernizm, postyapısalcılık ve postkolonyal söylemden ne oranda yararlandıklarıyla ilgili bir sorun olarak gören Brooks, postfeminizmin kendinden önceki siyasi ve teorik feminist kavramlar ve stratejilerle sorgulayıcı bir işbirliği içine girdiğini söylemektedir. Postfeminizme göre feminizmin postmodernizm, postyapısalcılık ve postkolonyalizmle kesişmesi, tüm bunların modernist, ataerkil ve emperyalist dokuyu zorlayacak olası dinamik güçleri temsil etmeleri sayesindedir. Pratikte postfeminizmin çoğulcul bir kavram olduğunu, marjinalleşmiş, diasporadaki ve sömürgeleştirilmiş kültürlere seslendiğini, böylece bu dayatmacı olmayan feminizmin çağrısının belli bölgelere ait, yerli ve postkolonyal feminizmler içinde yer aldığını belirtmektedir Brooks (Brooks, 2000: 25-32). Feminizmin postyapısalcılık ve postmodernizmle kesişmesinin, feminist teori içerisinde hem teorik hem de kavramsal açıdan vurgunun yer değiştirmesine yol açtığını söylemektedir Brooks. Peki bu kadar ayrıksı yer değişikliklerine neden olan vurgu nedir? Her şeyden önce pre-modern toplumlarda kadının ve cinselliğin doğasına ilişkin eldeki tüm argümanlar bize, onun nasıl, dişil cinselliği sıfırlayan, eril bir söylemin parametreleri tarafından biçimlendirildiği dilsel bir yıkıntının içerisinden doğduğunu gösterir. Dolayısıyla modern dünyaya içrek bir nesne anlayışının dönüştürdüğü kimlik nosyonu da aynı bağlamsal sürecin bir tezahürüdür. Zira kimlik de, her ne kadar bir yanılsamanın heretik ve histerik görünümü olarak ortaya çıksa da, en nihayetinde bu tür bir cinsel ve eril bağlanma içerisinde varolmaktadır. "Fark"ı sınır çizgilerinin edilgenliği içerisinde kutsayan bir kimlik

nosyonunun dönüştürdüğü bir uzamda kadın da geleneksel ve modern paradigmalar tarafından tarihsel ve epistemik bir kopukluk içerisine hapsedilen bilinci ile ontik bir varoluşa kapı aralayacaktır. Kadının bir özne olarak savaşım verdiği bu süreçte doğal olarak tüm verili kimlikler Freud'un ilkeselleştirdiği hazzın birincil nesnesi olarak karşısında duracaktır.

Şeyla Benhabib'in 'temsil epistemesinin sonu'nu hazırlayan süreçleri açıklarken vardığı sonucun özsel bir ikrarı olarak görülebilecek olan *"dil paradigmasının bilinç paradigmasının yerine"* geçtiği yolundaki gözlemi de aslında her şeyi açıkça ifade etmektedir. Zira bir "temsiliyet" biçimi olarak varolan beden eril bir tahakküm içerisinde kendi ontik farklılık biçimini toplumsal bilinç akışına suskunluğun diliyle işlenmiş bir mahremiyet olarak anlamlandırır kendisini. Benhabib de zaten batı felsefe geleneğinin, bizatihi insanların temsilcisi olduğunu iddia eden benliğin tecrübelerinin ve bilincinin derin yapılarını dile getirdiğini söylemektedir. Batı felsefesinin en derin kategorileri toplumsal cinsiyet farklılıklarını siler, çünkü bu farklılıklar benliğin tecrübesini ve öznelliğini şekillendirmekte ve yapılandırmaktadır. Batı aklı kendisini tek bir kendi kendiyle özdeş öznenin söylemi olarak ortaya koyar ve böylelikle bizi bu kategorilere uymayan ötekilik ve farklılığı gayrı meşru kılar. Platon'dan Descartes'a ve oradan da Kant ve Hegel'e dek batı felsefesinin, aklın erkek öznesinin öyküsünü izlekselleştirdiğini düşünen Benhabib'e göre postmodernizmin belli bir değişkesi, kadınların özgürleşmeci iştiyaklarının teorik dile getirilişi olarak feminizmle uyuşmaz olmakla kalmayıp, tam da böylesi bir feminizmin olanaklılığını zayıflatmaktadır. Bu zayıflatma, güçlü değişkesi altında postmodernizmin üç teze bağıtlanmış olmasından ötürü cereyan eder: ilkeler uyarınca edimde bulunmaya yetenekli özerk, özdüşünümsel öznenin ölümü olarak anlaşılan insanın ölümü; mücadele hâlindeki grupların kendi geçmişlerinin anlatılarını inşa etmeleri şeklinde tezahür eden, tarihin barındırdığı epistemik çıkarın göz ardı edilmesi olarak anlaşılan tarihin ölümü; "küçük anlatılar"ın özmeşrulaştırımına yapılacak içkin başvurunun haricinde kurumları, pratikleri ve gelenekleri eleştirmenin ya da meşrulaştırmanın olanaksızlığı olarak anlaşılan metafiziğin ölümü. Postmodernizm, böyle yorumlandığında, kadınların eylemliliği ve benlik duygusuna, özgürleştirilmiş bir gelecek adına kadınların kendi tarihlerini yeniden temellük etmelerine ve "tüm sonsuz çeşitliği ve tekdüze benzerliği içerisinde" toplumsal cinsiyeti açığa çıkaran radikal toplum eleştirisinin yürütülmesine olan feminist bağıtlanmayı zayıflatır. Bütün bu söylediklerinden sonuç olarak postmodernizmin, feminizm içerisinde "ütopyadan el çekilmesi"ne neden olduğunu söyleme cesaretini bularak, Jean François Lyotard'ın *La condition postmoderne*'de, "postmodern" olarak nitelendirdiği epistemolojik uğrağın ve feminist teoriyi modernist felsefenin projesinde cereyan eden dönüşümlerin içerisinde konumlandırmak için *"temsil epistemesinin ölümü"* nosyonuna büyük önem veren Şeyla Benhabib açısından da hem feminizm hem de postmo-

dernizm bu modernist epistemenin ölümüyle doğan teorik hareketlerdir (Benhabib, 1999).

Dili ve dilin inşa ettiği politik yapıları yıkmakla işe başlayan modern dünyadaki feminist hareketlerin birer teori olarak özgül yanını oluşturan söylemsellik de ideolojik bir döngü içerisinde yeni dünyalar oluşturur. İşte tam da bu yüzden Aydınlanma akılcılığının bir iktidar söylemi olarak meşrulaştırdığı bir varoluş kipi olan modernizmin ve modern işlevselliğin işleyiş sürecinde ortaya çıkan dilin simgesel düzeneğine maruz kalan toplumlar birer ideolojik tasarım örgütler.[6] Kapitalizmin kaotikleştirdiği örgütlü Batı toplumunda kültürel bir olgu olarak modernlik bu kapitalist örgütlenmenin de başta gelen taşıyıcılarından birisi olmuştur. Bir insan için yaşadığı dünya, kollektif kimliğini meşrulaştıracağı zemini oluşturur. Meşrulaştırma işleminin bitimi toplumsal bir olgu olarak insanlar arasındaki kamusal bilincin şekillenmesine yol açar ve her meşrulaştırma işlemi bunu daha da pekiştirir. Böyle bir dışsal iradenin biçimlendirdiği kamusal alanda insanlar *dünya-kurma*[7] girişimlerinde daha aktif olarak rol alırlar. Dilin kırılmayan, çözülmeyen anlam hâkimiyeti içerisinden biçimsel hayatımızın anlamdan uzak birer dilsel kurgusu olarak ortaya çıkan ideolojinin, ideolojik dilin rahatlıkla her verili ortama göre hareket etmesi ve içi rahatça boşaltılabilir bir dizgeye sahip olması da tüm kültüralist söylemleri bir meşruiyet krizi ile baş başa bırakır. Bir varoluş ölçübilimi olan Modernizmden türeyen, biçimsel aklın tekdüzeliğine ve her zaman için bir *sınır durum* olan şizoid özcülüğüne yaslanan ideolojik söylem genel olarak, dilsel alanın bilgisel anlam yükünden kurtulup kendisini olağan olanın kucağına attığı bir dizgesel süreç olarak kabul edilebilir. Kamusal yaşamımızın kılgısal bilinci olarak ideoloji böylece kendisini "bilgi"den ve tüm bilgisel olan alanlardan ayırmanın hesaplarını yapar. Dolayısıyla bir, bütün olarak ideoloji, tahayyül edilmiş spekülatif bir alana ilişkindir. Bir yanılsama olan bu alan da bizim dilsel olarak adlandırdığımız anlam kümeleri tarafından kurulur. İdeoloji her zaman, karşısındaki insan için, daha önceden kurgulanmış bilgi ve anlam ağları barındırır. Ancak bu ağlar da söylediğimiz gibi epistemolojik olmaktan uzak spekülatif ve gündeliktir.

İnsanlık tarihinde toplumları travmatik olarak bölen ve farklı bilinç hâllerinin bu toplumlara egemen olmasını sağlayan kolonyalizmin Batı Avrupa'da kapitalizmin ve ekonomik yapıların teşekkülüne, toplumsal yapıların lokalizasyonu ve epistemik bir kopukluk sonrasında ortaya çıkan emperyal vizyonun birer kimlik biçimi olarak merkezde duran toplumları da periferiye iten bir durum olarak ortaya çıkmasının dışında aynı zamanda kolonyalizmin bir söylem olarak toplumsal bilinç akışında açtığı yaraları da hesaba katmak gerekiyor. Bu

6 Gelenek ve modernite arasındaki anokranik çarpıklıkların ve farklı paradigmatik süreçlerin nasıl bir dilsel ve imgesel süreklilikten faydalanarak Doğu toplumlarında mistifiye edildiğini gösteren bir çalışma için bkz. Bozkurt, 2007: 64-76.

7 Dünya-Kurma girişimini Peter L. Berger'e borçluyuz. Bkz. Berger, 1967.

durum, benim, adına *temsilin aporetik iz*'i diyeceğim bir kavramsallaştırmanın Batı düşüncesi içerisinde yerleşikleşmiş bir ilişkisiz ilişkinin söylem sicilleri ile yazıyı ve benliği kurban etme edimine dayanan bir dizi *tekrar-şimdiye-getirme (re-présentation)* durumunun tamamen yazının felce uğratılmış dilbilgisel kökleri ile ilgilidir ve çok daha kökensel bir iz sürmeyi gerekli kılan bir yolculuğa yazgılıdır: Tıpkı Ulysses'ın yolculuğu gibi bitimsiz bir yolculuktur bu.

Bir söylemin topoğrafyasını çıkarmak, iz'ini sürmek için tüm bu kavramlarla düşündüğümüz vakit Ulus Baker'in kimlik, aidiyet, kimlik bunalımı gibi formel yaklaşımlara yüklediği "sonradanlık", bir zaman ve geçmiş tasarımı içeriminde şekillenen tarih ve bellek çevriminde soluk alan bir bakış siyasasının eşiğine getirecektir bizi. Olma'nın tüm içerimlerini kapsayacak bir temsiliyet bir bakış siyasası tüm mütekabiliyyet biçimlerine de geç kalmış olmanın imkânını sunacaktır. Bu bağlamda Sartre'ın göz'ün merkezi bir konum edindiği farklı bakışların mücadelesinde bakışın yalnızca tek öznesi olabileceği yönündeki öngörüsünü de öteki'nin yalnızca içkinlikteki nesne olabileceğini düşünerek hesaba katmamız gerekiyor. Böylesi bir hesaba katma durumu şüphesiz bakışlar arasındaki iktidar mücadelesinin, bakışın öznesi konumunu elde etmek uğruna girişilen bir mücadele olduğunu hatırlatır bize. "Öteki tarafından görülüyor olma, ötekini görme"nin hakikatidir Sartre'a göre. Şu hâlde, ilke olarak, "öteki" bana bakandır. Ben bakış'a bağımlıyımdır, görüldüğüm gibiyimdir: "Kendi temelimi kendimin dışında bulurum. Ben ancak öteki'ne yapılmış arı bir gönderme olarak kendim içinim" (Sartre, 1943). Bu bakış siyasasının Lacan'cı psikanalizdeki görünümü de pek farklı değildir. Sartre'ın bir namevcudiyet olarak kurduğu özne öteki'nin varlığa sunulmasıyla birlikte merkezi bir konumdan uzaklaşmıştır. O yüzden Sartre için bakış'ın yalnızca tek öznesi olabilir, o da öteki nesnedir, içkinlikteki nesnedir. George Büchner'in yüzyıl dönümünde *Woyzeck*'te dillendirdiği *"her insan bir uçurumdur, başı döner insanın içine bakınca" (Jeder Mensch ist ein Abgrund, es schwindelt einem, wenn man hineinsieht)* öngörüsünü "başkası cehennemdir" izleği üzerinden tefsir eden Sartre'ın öteki'nin kökensel mevcudiyetine yönelik sorduğu tüm sorular belki de Michel Foucault'nun "görülmeksizin gören gözler" düşüncesine havale edilecektir. Benliğin bir öteki'ne bağımlı olduğu ve bilincin hiçbir zaman kendini kavrayamadığı Sartre'cı "bakış altında olma"ya Lacan "bir dünyaya açılış" rejimi içerisinde yer verir. Onun için Lacan bakış'ın görülen bir bakış'tan daha ziyade "öteki'nin alanında benim tarafımdan imgelenen bir bakış" (Lacan, 1973) olduğu noktasında düşüncesini sabitler.

Kimlik, biz, aidiyet yer-yurt ve öteki bağlamında Ulus Baker, yerlilik meselesinin biraz daha derinden, fenomenolojinin, kimlik meselesinin çerçevesinin ötesinde ele alınmaya başlandığında artık "yerlilik" iddiasının ardında, çok daha güçlü "çıkarlarla", "duygularla" karşılaşmaktan kaçınamayacağımızın altını özellikle çizer (Baker, 2000: 188-189). Bu bağlamda yerliliğe içkin bir durum

olarak görülen muhafazakârın, sanılanın aksine, "modern" çağın insanı olduğunu söyler. Çünkü geleneksel toplumlarda böyle bir tanımlama yoktur. Baker'in özellikle muhafazakârlık dolayımında üzerinde durduğu bu hastalıklı konum aynı zamanda tarih-dışı, zaman-dışı bir konuma da sahiptir. Geleneğin gücüne güvenmemek ve onu muhafaza altına almak güdüsü bu anlamda geçmişi gereksiz bir romantisisizmle yadetmekten de öte şizoid bir hâle gönderme yapar. Baker'in de değindiği gibi, muhafazakârlık ancak gelenek ortadan kalkarak tarihsel bir hayal perdesinin ardında kaldığı andan itibaren mümkün bir duygusal yaşantıdır. Baker, bu fenomenolojik "geçmişe özlem" değerinin altında gelecek üzerinde kurulacak bir hâkimiyet güdüsünün yattığını söyler. Muhafazakârlığın geleceğe yönelik bir hâkim kod olduğunun tespiti yerlilik fikriyatının kimlik ve aidiyet bağlamında üzerine yaslandığı zeminin gerçekte ne kadar kırılgan bir fay hattı üzerinde olduğunun da bir göstergesidir.

Ulus Baker'in *çabası, kudreti (conatus)* aslında, tüm başlangıçların eşiğinde olduğu gibi "yer" ve "yerlilik" bahsinde, bir şekilde *ignoramus*'un da içerimlediği, geçmişle ve zamanla ilgili bir sorunun olduğunun farkında olan bitimsiz bir Ulysses bakışında düğümleniyor. O yüzden daha en başından yerliliğin artık katlanılamayacak bir varsayım, insanların bir aidiyete, kimliğe, sembolik de olsa onları rahatlatacak bir "biz" duygusuna sahip olmak için yırtınıp durdukları bir fikir olarak belirler. Gilles Deleuze'ün "olanaksız zaman" düşüncesinden hareketle "yerlilik-yurtluluk" duygularının başvurduğu zaman modelinin de daha çok bir "olanaksız geçmiş"e tekabül ettiğinin altını çizen Baker, bütün hafızanın "şu andalığının" yerini geçmişe köprüler atıp duran hafızasız bir beklentinin, bir "geçmiş özlemi"nin bir nostaljinin aldığını düşünür (Baker, 2000: 188-196). Zamana ve yer-yurt dolayımına böylesi bir işlev yüklemek tarihin anlatısal bir yapı olduğunu düşünmekle eşdeğerdir aslında. O yüzden Baker yerliliğin bir "vaziyet alıştan" çıkışını hatıraya sarınan bir "nostalji ideolojisi" hâline bürünmesiyle açıklar.

III. Photogramme: Marx'ın üç sözü

> Doğumum'un günü; ölümüm'ün günü: ey el değmemiş sayfa!
> "Beyaz'lar ilk ve son anlamlı seslerdir" diyordu reb Ouadish.
> Ve reb Salsel: "Tanrı'nın dilini unuttuk.
> Bütün zamanlarda bu unutma bizim parşömenimiz oldu."
>
> EDMONT JABÉS
> (Le Livre des Ressemblances)

Maurice Blanchot, *L'Amitié* (Blanchot, 1985) adlı yapıtında, Marx'ta hep kendi söylediklerinden kaynaklanan üç tür sözün, üç tür dolaylamanın biçim ve güç kazandığından söz açıyordu. Marx'ta birbirlerinden ayrık duran bu üç tür söz gereklidir. Fakat aynı zamanda birbirlerine karşıt olmaktan da ziyade başka bir

şey, bu üç söz biçiminin, yan yanalıklarını sağlamıştır. Bu üç sözü bir arada tutan *uyumsuzluk* nihayetinde hep boyun eğme ve eksiklik hissiyatı ile sonuçlanmıştır. Marx'ın ilk sözünün dolaysızlığına ve uzunluğuna vurgu yapan Blanchot onun bu sözde "düşünce yazarı" olarak ortaya çıktığını söyler. İlk sözde, her hâliyle, Marx kendini düşünüş unsuru içerisinde özümler. Bu sözde *logos*'un tarihi yeniden yazılır. Yalnızca söyleyecek bir şeyi olmakla kalmayıp, söylediği bir cevaptır aynı zamanda. Bu söz cevaplar biçiminde kaydolmaktadır. Biçimsel olarak kesindir. Kesinlik olarak verilen bu cevaplar ancak tarihte bir *durma* ya da kopma olduğu zaman hakikat değerini alabilir. Marx'ın ilk sözünün hümanizm, tarihselcilik, ateizm, antihümanizm, hatta nihilizm olarak da yorumlanabileceğini ya da öyle anlaşıldığını söyleyen Blanchot bu sözün anlatısal yönünü sarih bir şekilde imlemiş olur. Marx'ın ikinci sözü ise kısa ve dolaysızdır, politiktir. Bu sözde kısa olmaktan da dolaysız olmaktan da fazla bir şey, bütün sözleri kısa devreye uğratan bir yan, vardır. Bu hâliyle Marx'ın ikinci sözü artık bir anlam taşımaktan daha ziyade, bir çağrıdır, bir şiddettir, kesin bir kopma kararıdır. Gerçekte hiçbir şey söylemeyen bu söz sabırsız ve aşırı olan bir isteme bağlıdır, ilan ettiği şeyin aciliyetidir. Zira onun tek ölçütü aşırılıktır. Sürekli devrimi önerir ve bir gereklilikten daha çok bir şimdi'de hep devrime işaret eder, çünkü süre vermemek devrimin özelliğidir. Böylece *zamanı açarak* kendisini hep mevcut olan bir istem olarak yaşanmaya sunar. Şüphesiz Blanchot'nun Marx'ın ikinci sözüne yüklediği tüm anlam ve göstergeler onun dönüştürücü gücünün nasıl bir *şimdi* içerisinde gerçekleşerek tüm zamansal görünüler üzerinde mütehakkim bir güç olarak kendisini kabul ettirdiğinin de bir kanıtıdır. Çünkü artık Marx'ın bu ikinci sözünde *sunma* edimi bir gereklilik olarak tüm söylem kodlarında mevcudiyetini daha da sağlamlaştırmıştır. Blanchot'nun Marx'ın dil çokluğu içerisinde bakışımıza sunduğu üçüncü sözü ise bilimsel söylemin dolaylı sözüdür. Marx'ın üç sözü içerisinde en uzunu budur ve Marx bu hâliyle bir bilim adamıdır. Bu sözde, fazla dile getirmekten kaynaklanan bir devrimin gerekliliği ve yıkıcılığı vardır. Blanchot, Marx'ın bu sözünün dokunulmamışlığına özellikle dikkat çeker. çünkü dokunulmamışlık Marx'ın eserinde kendinin radikal dönüşümünün teorisidir. Ona hayatiyet kazandıracak olan da pratiktir. Bu pratikte teorik dönüşümün de sürekliliği her zaman için mevcuttur. Marx'ın üç sözünün bize hatırlattığı şey Blanchot'nun da dediği gibi, sözün sürekli olarak *çoklu* biçimlerde kopması ve gelişmesi gerektiğidir. Komünist söz hep, *aynı anda* hem suskun hem şiddetlidir, hem politik hem de bilimseldir, dolaysız ve dolaylı, hem tam hem eksik, hem uzun hem de neredeyse anlıktır. Bu dil çokluğu aynı zamanda birbirine çevrilemezliğin de yazma oyunu içerisinde yerini alır. O yüzden kaydedilmiş söylemin *"o anlamsız yazma oyunu"*nda (Mallermé) oynadığı rol hem tarih hem de anlatılan, yazılan söylem kipleri tarafından bir oluşu göstermesi açısından elzemdir.

Ulus Baker'in *"Marx'ın Bir Çift Sözü Var"* dediği nokta tam da Blanchot'nun

Marx'ın yazısında bulduğu dil çokluğuna, dolaylı söze, fazla dile getirmekle sözün koptuğu, kısa devreye uğradığı bir zaman aralığına tekabül eder. Zaten Baker de "bir çift söz" deyip Marx'ın üç sözü üzerinde durur. Baker *Das Kapital*'in önsözünde yer alan *de te fabula narratur (senin hikâyeni anlatıyorlar)* latinizmini kendisine birinci söz olarak alır. Baker bu sözü iki eksen üzerinde derinleştirir: Tarihin her şeyden önce bir anlatı olduğu üzerinde yoğunlaşan ilk eksen *Das Kapital*'in birinci cildinin yapısında belirir. Zaten Marx'ın ironik dilinin, epeydir, kapitalist iktisadi ilişkilerin tahlilinin, önce en vülger tasarımlarından başlayarak, burjuva ekonomi-politik biliminin gittikçe yoğunlaşan bir eleştiri etrafında gelişmesi gerektiği yolundaki tekrarları (Baker, 2000: 106) ilk kaynağa, tarihte her zaman ilk anlatana doğru ilerleyen bir köken fikriyle tanışık olmamızı sağlar. Bu noktada Baker, Marx'tan önce bir tarihin olmadığını düşünür. Çünkü "senin hikâyeni anlatıyorlar formülü, tarihe yeni bir bakışın tarihe giriş anını oluşturur (Baker, 2000: 106). O yüzden Althusser'in deyimiyle, tarihin kıtasını açan Marx'ın "gnoseolojik" toprağında tarihsel anlatıların bir çatışmasının *(polemos)* yer aldığını ve modern tarihimizin bundan başka bir şey olmadığını görmek gerekiyor (Baker, 2000: 107).

Düşünülen zamanın ancak anlatılan zaman olduğu mottosundan hareket eden bir yaklaşım tarihin anlatısal yönünü açımlayan bir söylemsel kod içerisinde varolur. Paul Ricœur'ün (Ricœur, 1983-1985) çalışması zamanın temsil edilemeyişi noktasında iz'ini sürdüğü tüm yapılarda tarihir anlatıyla olan ilişkisini ve mütekabiliyetini de ziyadesiyle gözler önüne serer. Her anlatısal yapıtta dünyanın zamansal boyutuna vurgu yapıldığının altını çizen Ricœur'ün dünyasından baktığımız vakit de hep zamanın ancak anlatısal olarak eklemlendiği oranda insan zamanını oluşturduğunu dolayısıyla da anlatının zamansal deneyimlerle anlamlı hâle geldiğine tanıklık ederiz. Tarih-zaman çevriminin önceliediği döngüsel bir bakış tarihin anlatısal sahnesinin temel aktörlerini de tek tek hem ekonomi-politiğin özgül eleştirel bilincinde hem de bütünsel bir toplum olgusu eşliğinde karşımıza çıkartmaktadır. Roland Barthes'ın *Le discours de l'historie* (1967) adlı yazısı da günümüzde artık tarihin göstergesinin hakikatten çok anlaşılabilir olana doğru evrilmesinin anlam kayıtlarını "anlatının silinmesi"nin bir dönüşümüne işaret ettiğinin üstünde duruyordu (Barthes, 1984: 153-166). Bu işaret dilinin uğultusunun artık anlatının uğultusuna dönüşerek tarihi de çepeçevre kuşattığını görmek mümkündür. Ulus Baker'in üzerinde yol aldığı Marksist kuram içerisindeki tarihin anlatısal özelliği bir *karşılaşmalar (recontre)* ve (yoksa "tevafuk" mu demeliydim?) *rastlantı (aléatoire)* diyalektiğini bir zorunluluk olarak önümüze koymaktadır. Bu karşılaşmanın ilk adımını Castoriadis atmıştır: Marksist tarih kuramının tikel bir tarihsel olaya olumsal, kaza eseri uygulanmasını temsil etmek şöyle dursun, bu çözümleme kuramın tüm tözünün yoğunlaşması gereken, kuramın nihayet yalnızca birkaç genel fikir üretme değil, kendi diyalektiğini tarihin diyalektiğiyle çakış-

tırma ve nihayet bizatihi gerçeğin bu deviniminden devrimci eylemin hem temellerini, hem de yönelimlerini çıkarsama yetisine sahip olduğu nokta (Castoriadis, 1997: 26) *de te fabula narratur* aracılığıyla günümüzün zayıf düşüncesine, Marksizmin pratiklerinin bile içine sinmiş zayıf düşüncenin etkilediği günümüz insanlarına gönderilmiş bir mesajdır (Baker, 2000: 112). Bu mesaj hakikati kuşatmanın hakikati söylemenin mümkün olduğu en iyi adres olarak yine bizi Marx'ın eserine yaklaştırır. Tüm anokranizm biçimlerinin tasallutu altındaki düşünce yapılarının zaafiyetini giderecek bir reçete olarak Marx'ın dünyasını işaret eder Baker. Çünkü modern dünya "hakikati söyleme" ile "hakikatin keşfi arasındaki mesafeyi dolayımlamaktan artık vazgeçmiştir ve bu tutumun çizilmesi de ancak Marx'ın düşüncesinin yeniden devreye sokuluşuyla mümkün olabilir. Baker tüm bunları düşünürken *de te fabula narratur*'un imlediği anlatılar dünyasının, her daim, tarihsel maddeciliğin basit bir "üslûp" ya da "bilimsel sunuş" sorununda kendini sınırlayamayacağını hatırlatır (Baker, 2000: 114). Bu hatırlatma edimi Blanchot'nun imlediği birinci sözün *logos*'la varolan ve tarihi yeniden yazan ve her zaman bir cevaplar biçiminde kaydolan kesinliğin hakikat biçimine denk düşer. Hakikatin örtüsüyle örter. Hakikatin örtüsünün bizi bir "karşılaşma" mantığının görülebilir sınırları içerisinde ziyaret ettiği alanların en önemlisi de dildir. Ulus Baker, *de te fabula narratur* aracılığıyla, bu dil siyasetinin önemine değinmeden geçmez. Baker için dil dolaşımının yer yer siyasal karşılaşma ve temas mekânları yarattığı özel bir dünyanın varlığından söz edilebilir (Baker, 2000: 107). Bu özel dünya aynı zamanda anlatılanın bizim hikâyemiz olduğunu "sınıf mücadeleleri tarihi"nin yüklemini aktararak da gösterir. Bu yüklem, dilin ve anlatının, ama gündelik yaşamdaki ve toplumsal bağlamındaki anlatının yüklemidir. Marksist anlatının kendi dilini yaratması ise dilin bir takım toplumsal yükümler ve mecburiyetler yaratmaya yarayan bir "araç" olması gibi zorunluluklardan kaynaklanmıştır. Lenin'in tartıştığı "siyaset dili", Mihail Bahtin'in ve V. N. Voloşinov'un dil, yazın sorunu nihayetinde *de te fabula narratur*'un en esaslı temelini ortaya koyan "dil"e parantez açan yönelimlerdir. O yüzden Ulus Baker düşüncesini sarih bir şekilde özetler: "Tarihi ve şimdiyi" anlatma tarzı, tarihin kendisini biçimlendireceğine göre, diller içinde her türlü mücadelenin, "anlatılan senin hikâyendir" içinde temellenmesi gerekir. Dolayısıyla başka bir hikâyenin anlatılması gerekir. Derin hakikatin tekliğinden ve birliğinden, gerçeği söylemenin "bilimsel" tarzlarına varıncaya kadar, sayısız perspektifin altında afallamaktan başka bir şey yapamayan bir Marksizm imgesini ve tasarısını artık aşacak olan "farklı anlatıları birliği"dir (Baker, 2000: 120-123).

Baker bu farklı anlatıların birliğine bir geçit olarak Marx'ın ikinci sözü olarak ele aldığı "bir kulübede bir saraydakinden daha farklı düşünülür"ün anlam dünyası ile bir cevap bulmaya çalışır. Bu söz de yine Blanchot'nun ikinci sözü gibi kısa ve dolaysızdır, politiktir. İdeoloji kuramının nüvelerini içinde barındı-

ran bir kuramdır. Marx'ın bu sözü, onu önceleyen, dolayımlayan Büchner'in *Hessen Köylülerine Bildiri*'sinin "Kulübelere barış! Saraylara savaş!" nidasından ayrı düşünülemez. Ulus Baker'in "diyalektik düşüncenin bu yeni trajik tasarımı" olarak gördüğü "bir kulübede bir saraydakinden daha farklı" nasıl düşünülürün cevabını Büchner'de arayabiliriz: *"Yazık sizlere, ey yoldan çıkmışlar! Kendilerini parçalayan timsaha tapan putperestler gibisiniz. Onun başına bir taç koyuyorsunuz, oysa kendi başınıza batan dikenli taç bu gerçekte; onun eline bir asa veriyorsunuz, oysa sizi salta durdurmaya yarayan bir sopa bu gerçekte; onu kendi tahtınızda oturtuyorsunuz, oysa sizin ve çocuklarınızın işkence iskemlesi bu gerçekte"* (Büchner, 2001: 33). Hem Büchner'in imlediği gerçeklik hem de Marx'ın imlediği gerçeklik varlığın el değmemiş sayfasının artık bütün zamanlarda egemen güçlerce nasıl bir dil dolayımıyla dönüştürüldüğünün kodlarını sunar. Saraylara hapsedilen benliğin aynılaştırılarak kulübedekilere yalnızca hep bekleyişe yazgılı bir unutmanın parşömenini sunması, onları messiyanik bir kurtuluş reçetesine havale etmekten başka bir şey değildir. Bugün için de durum pek fazla değişmiş değildir. Artık Cicero'nun belâgatının yaydığı bir *lux veritatis*'ten *(gerçeğin ışığı)* hayli uzakta bir yerlerde ikamet ediyoruz.

"Bir kulübede bir saraydakinden daha farklı düşünülür"ün kısa devreye uğrattığı tüm sözler Marx'ın bu ikinci sözünün akışkanlığında artık bir çağrının, şiddetin, bir kopmanın kurbanıdır. Ulus Baker, bir kulübede bir saraydakinden farklı düşünüldüğünün yakıcı ve kaçınılmaz gerçekliğini ve oradan türetilecek "Marksist ideoloji kuramı"nın şimdiye kadar türetilenlerden çok farklı olacağını söyler. Bu söz, Marx'ın da açıkça söylemek istediği gibi, bir kulübede ve bir sarayda, ya da dünyanın başka bir yerinde her zaman farklı düşünüldüğüne yapılan açık bir göndermedir. Eğer "aynı" düşünülseydi bu "ideoloji"den başka bir şey olmazdı (Baker, 2000: 124-125). Marx'ın bu sözü düşünmekten söz açarak politik bir akışı mümkün kılan aşırı istemenin ve sürekli devrime işaret eden dilsel dolayımının sınırsızlığını oluşturur. Marx'ın sözleri içerisinde en dolaysızının olması da bunun işaretidir. Zira Spinozacı anlamda doğru aynı zamanda, kendinin ve yanlışın işareti *(veritas index sui et falsi)* değil midir?

Ulus Baker üçüncü söz olarak Marx'ın dinin bir afyon olduğu sözlerinin hemen altında onun "ruhsuz bir dünyanın ruhu" diyerek dillendirdiği çelişkili olarak görülebilecek bir sekansa vurgu yapar. Bu söz Baker için dinin modern paradoksunu ve hakikatle ilişkinin yepyeni bir tanımını davet eder. Baker'in söyleminde bu tanımlardan ilki her şeyden önce "ruh"un bir yapı olarak tesciliyle mutlakiyet kazanır. Bu mutlakiyete evrilen süreç Baker'in bir başka yerde üzerinde önemle durduğu öznenin din içerisinde hem "geçmiş"ini, "geleceği"ni hem de "oluş" dünyasını bulabildiği bir alanla ilgilidir. Dinin de en az siyaset kadar bir örgütlenme ilkesi olduğunu unutmadan ancak "geometrik düzlemler"den çok sayıları, kitleleri, sürüleri örgütleyen "özdeşlik-dışı" (Baker, 2005: 91) ile olan ilişkisinde aranmalı bu cevaplar. Ancak o zaman dinin neden "ruhsuz bir

dünyanın ruhu", "vicdansız bir dünyanın vicdanı" olduğuna dair bir bakışa sahip olabiliriz. Keza Baker'in söylediği gibi günümüzün Marksizminin yeniden keşfetmekte pek geç kaldığı bir "ütopya" düşüncesi, ruhsuz bir dünyaya ruh olabilir ancak. Marksizm'in bunalımı adı verilen şey, ütopyanın yitirilişi, rüyaları görmenin başkalarına bırakılışıdır (Baker, 2000: 131). Baker'in bu üçüncü söz vesilesiyle hatırlattığı şey Blanchot'nun da imlediği bilimsel söylemin mantığında düğümlenmektedir. Bu sözüyle bilim adamı yönüyle karşımızda duran Marx, bizatihi, tinsel bir ütopyanın olanaklılığına da kapı aralamış olmaktadır. Dini köleci bir ahlakın eskatolojisi olarak açımlayan Nietzsche'nin bakışında koşullanan hakikat bilgisi neyse Marx'ın aynı şekilde dinin bir afyon olduğuna dair söyledikleri ve ardından da onun "ruhsuz bir dünyanın ruhu" olduğuna dair sarfettiği sözler aynı hakikat bilgisi ile özdeş bir zamansal süreğenliğe aittir.

IV. Photogramme: Masumiyetin yitimi ve sinema

"Geçmiş zaman da gelecek zaman da
Bilince izin vermez pek.
Bilinçli olmak zamanda olmamaktır
Ama gül bahçesindeki an,
Çardağa yağmurun bastırdığı an
içinden rüzgâr geçen kiliseyi sisin
bürüdüğü an
Ancak zaman içinde hatırlanabilir;
geçmiş ve gelecekle.
Zaman ancak zamanla fethedilebilir."
T. S. ELIOT, Burnt Norton

Görmeye duyulan kör inancın, masumiyetin, eylemsizliğin, yitip gidişin üzerinde odaklandığı bir alan olarak ikonlarla, yani "imajlar hâlinde kristalleşmiş din'le" oynayıp durma alanları yaratan bir durum olarak özgürlüğün oyun içerisinde onaylandığı bir yapı olan sinema da Baker'in "tercihleri" arasında Blaise Pascal'ın o ünlü "bahsi" gibi bir yer tutar.[8] Bu bahiste Ulus Baker'in bakışını yönlendirdiği bir diğer alan da sinemadır. Baker'in, tanrının göstergelerinin Spinoza-

8 Baker'in büyük çoğunluğu *körotonomedya* web sitesinde yayımlanan başlıca sinema yazıları şunlardır: *İktidarın Yurttaş Kane Modeli; Sinemanın Arkeolojisi ve Asrın Hafızası; Yüzeybilim: Fragmanlar; Salo Ya Da Sinemanın Yüz Yılı; Arıza İmajı Olarak Sinema; Sovyet Sinema Tarihi Nedir? Bir "Tarihöncesi" Notu...; Toplumsal Tip Olarak Çocuğun Sinemada Temsili; Nazi Sinemasının Sinegözü; Bresson ve Transandantal İmaj; Sinematografi ve Halüsinasyon - Anlamlar Sirkülasyonu -; Sinemada ve Videoda "Kaza" Üstüne; Godard ve Sinema Eleştirisinden Sinemaya; Video Ars Memorativa; Leibnizci Bir Sinema; Aralık Nedir?; Her Şeyin Yazısı İran Sineması ve Kadın; Dostoyevski ve Tarkovski; Yılmaz Güney Sinemasının Bir Özelliği Üstüne; Neden; Godard? (I); Neden Godard'la Uğraşıyoruz? (II); Sinema ve Tarih; Suni Gerilim Filmi; Sinematografik Aygıt Üzerine Dersler - 1; Ders Notlar: ModVisArt - 1; Ders Notları: Eisenstein/Vertov; Godard Zagdanski'ye Karşı; A Comment on Dziga Vertov: The Cine-Eye; Şok ve Beyin: Yılmaz Güney Sineması Üzerine; Sinemanın Hikayeleri - Figüran Üzerine (1); Sinemanın Hikayeleri - Figüran Üzerine (2); Shoah ve Tekillik; Video Üstüne; Ayrıcalıklı Anlar; Yine Sinema Üzerine.*

cı doğasının farkında olarak neredeyse her imajında Tanrı ile yani asla görülemeyecek, işitilemeyecek olanla karşılaştırmak isteyen Bresson'un sinemasında iz'ini sürdüğü transandantal imaj fikri bir yönüyle her ne kadar esas olarak Deleuze'ün *zaman-imaj* (Deleuze, 1985) diye tasvir ettiği alana aitse de daha çok Vertovcu "aralıklarda" beliren bir yorum dahilinde söylemini kurması Orpheus'us bakış'ın bağdaşık zamansallığından, giz-yazı'sından kaynaklanıyor olsa gerektir.

"Transandantal hayalgücü"nden bahseden Kant tarihsiz ve örnekçesiz bir durumdan hareket ettiği için onu bugünkü anlamda bir transandantal imaj fikrine götürebilecek göstergelerden yoksundu. Baker, Kant'ın bu zor an'ının yani transandantal hayalgücünden bahsederken ona ait olduğunu düşünebileceği imajların yokluğunun onu ancak aşılmaya mahkûm ölçüler ve şemalar çerçevesinde kendine güvenli bir felsefi alan yaratmaya çabalamasıyla sonuçlandığını belirtiyordu. O yüzden Baker "Kant'ın 'imajsız' hayalgücünden 'transandantal imaj' fikrine nasıl geçilebilir?" diye sorar. "Ancak 'gösterilmeyen imaj' bunu yapabilir" diyerekten cevaplar. Gösterilmeyen imaj kavramının ne'liğine ilişkin ve kendi iç çelişikliğine dair Vertov'un "aralıklar teorisi" aracılığıyla bir cevap, bir girizgâh oluşturur. Vertov'un sinemanın "görünenlerle", "imajlarla" işlemek zorunda olmadığı düşüncesi üzerinde yükselen bu "aralıklar" teorisinde esas önemli olan şey, iki imaj arasındaki boş alandır ve sinematografi de orada kurulacaktır. Ulus Baker, Deleuze'ün Vertov'un *zaman-imaj (l'image-temps)* alanında çabalayıp durduğunu fakat yine de Vertov'un çabasını hafiften gözardı ettiğini düşünür. Gerek André Bazin'in klasik-modern modeli içerisindeki *fenomenolojik (phénoménologique)* yaklaşımı gerekse Deleuze'ün *algılam-tanıma-eylem (perception-reconnaissance-action)* dizgesi içerisindeki tüm sinema mekanizmasını *sensori-moteur (algılanım-devinim)* rejimi olarak gören bakışı (Deleuze, 1983; Bazin, 1985) Diziga Vertov'un *"ben bir sinema-gözüm, dünyayı size sadece bir makinanın görebileceği şekilde gösteren tek mekanik gözüm" (je suis la machine qui vous montre le monde comme elle seule peut le voir)* diye düşündüğü gizil bir gerçekliği, görünmeyen hakikati kaydeden bir göz olarak sinemaya yüklediği aşkın anlamdan oldukça farklı bir uzamda durmaktadır. Bu anlamda Baker'in Bresson'da izini sürdüğü transandantal imaj fikrini Vertov'un aralıklar teorisinde araması hiç de boşuna bir çaba değildir. O yüzden Baker transandantal imajın aralıklarda belirdiğini düşünür. Bu aşamada imaj görünmez, bir ses duyulur, birisi konuşuyordur, kim olduğunu bilmezsiniz, bilmek de filmi anlamak için zorunlu değildir. Vertov'cu "aralıklarda" beliren şey aslında "görünmeyen imajlar"dan başka bir şey değildir ve bunun maddeci yorumunu da zaten yine Vertov'un çalışmalarında buluyoruz. Her şeyin aslında satıraralarında "nesnel" olarak söylenmiş olduğunu düşünüyorsanız o zaman Vertov'cusunuz demektir, çünkü Vertov'un "aralıklar teorisi" ilişkiseldir. Satıraralarına bu şekilde vurgu yapan Baker, Vertov'da salt bir özneye ait olmayan algının nesnel olduğunu bu sayede öznellikler oluşturucu bir güce sahip olduğunu da eklemeden geçmez.

Sözün tam da bu noktasında Jean Epstein'ın sinematografik olana yüklediği içkin anlamlar onun fotojenik sinema düşüncesini hem Vertov'un hem de Bresson'un düşüncesinin aralıklarında ele almamızı sağlayan veriler sunmaktadır. Zira Epstein'ın düşüncesinde kamera varlığın kendinde oluşunu *(l'être en-soi)* bir titreşim, bir rezonans olarak kaydeder.[9] Epstein'ın bahsettiği *duyulur madde (matière sensible)*, transandantal imajı önceleyen yapısıyla Vertov, Bresson, Tarkovsky, de dahil, yitip gitmenin, masumiyetin yitişinin tüm temsilcileriyle birlikte transandantal imajın duyumsanan algı eşiğini oluşturur. Robert Bresson'da yeni bir "olgu"nun ortaya çıkmadığının, aksine hep süreğen bir olgunun "yitip gittiğinden" bahseden Baker Spinozacı "hiçbir şeyin doğasında onun yok oluşunu belirleyecek herhangi bir güç bulunamaz" ilkesinden hareketle Bresson'un "yitip gidiş" felsefesinin bir uyum içerisinde filmik ortamda kurularak gerçekleştirildiğini söyler. Bir cinayet aslında bir eylem, bir suç değildir; daha çok masumiyetin yitirilişidir, bir olay değildir mottosundan hareket eden bir transandantal imaj fikri de nihayetinde sonu gelmeyen bir kirlenmeye, bir varlık sorusuna, hiçbir zaman verilemeyecek kararların ansızlığına, aralıklarda varolacak bir eyleme vurgu yapmaz mı? Belki de Bresson'a ve transandantal imaja sorulacak en önemli sorulardan birisi de budur, bu olmalıdır. Zaten Ulus Baker de, cinayetin bir tür "eylemsizliğin", yitip gidişin imajı olduğunu, bir eylem olmaktan çok bir eylemsizlik olduğunu düşünmektedir ve Bresson da onu asla perdede bir eylem olarak yansıtmayacaktır. O yüzden Baker transandantal imajın en baştan ikonografik olduğunu, Bresson'un da filmlerini ikonlar hâlinde doldurduğunu söyler. Masumiyetin yitirilişi belki de bu ikon-oluşlar sayesinde bir mevcudiyet içerisinde kendisini hatıraya ve zamana sunuyordur. Bekleyişin eşiğindeki tüm ikon-oluşlar da zaten tüm mitlerin ve sembolik imgelemlerin alışıldık dilsel ifadelerin üstünde yeni bir dil oluşturmasının da sebebi olsa gerektir. Zira betimlenemez olan transandantal olanı betimleyemiyorsa ikonlar da böylece bitimsiz soyut olan bir algılamla somut betimlemenin biçim değiştirmesinden başka bir şey değildir. Belki de asrımızda, transandantal imajın da hatırlattığı gibi, ikon-oluşlarla hep bir gizin tecellisine tanıklık edeceğiz.

Bu tanıklık belki de Deleuze'ün, zamanın kendisini temellendirip varettiği bir *kristal-imaj (image-cristal)* düşüncesinde ortaya çıkacaktır. Belki de zamanın kendi güncelliğiyle olan kronolojik ilişkisini koparark, onun kendi sanallığıyla (virtualité) bağlantıya girişini de yine *kristal-imaj* görünür kılacaktır. Zira *kristal-imaj* zamanın kendisi değildir, bizatihi kronolojik olmayan zamanın kristalde görünüşüdür.[10] Şüphesiz ki ilk bakışta toplumun tarihselliğinden ha-

9 *"Dès maintenant, le cinématographe permet, comme aucun autre moyen de penser, des victoires sur cette réalité secrète où toutes les apparences ont leur racines non encore vues"*; Epstein, 1974: 249.

10 *"L'image-cristal n'était pas le temps, mais on voit le temps dans le cristal. On voit dans le cristal la perpétuelle fondation du temps, le temps non chronologique"* Deleuze, 1985: 109.

reket eden bir özne nosyonunu kapı dışında bırakan bir zamansal imaj düşüncesiyle karşı karşıyayız. Sinemanın sunabileceği bir transandantal imaj da nihayetinde varlığın imgesel imlemlerine ilişkin eksiltili bir bakışa sahiptir. Varlığın bir öncesizlik ve sonrasızlık içerisinde kodlandığı bir çevren zamanın yapısının bizatihi bir zamansızlık içerisinde inşa olduğunun da bir göstergesidir. Bu da zaten bizi, imleneni, zaman-sızlığa götürür. Katmanları içerisinde bir dizgeleştirme edimine olanak tanımayan bir varlık şüphesiz tüm özne durumlarına ve imge temsiliyetlerine icazet vermeyen bir geçit üzerinden tanımlar kendisini. Varlığın bir yokoluş içerisinde nihillendiği böylesi bir durum tüm kısmiliklerıyle birlikte bizatihi zamanın içerisinde bütünleştiği bir oluştur.

00. Epilog: Ölüm – yazısı

"Durmadan
başkalarının ölümünü işaret ediyoruz."
HAYDAR ERGÜLEN

Mysterium tremendum. Derrida'nın Kierkegaard aracılığıyla sorduğu soruyu, bu kez başka bir bağlam için, yeniden sormak gerekiyor: Kişiyi titreten bir sır ne vakit açığa çıkar? Ayartmanın askıya alınmış zamanı ya da Deleuze'ün "olanaksız zaman"ında titremenin iz'ini, imgenin titreşen görüngülerini, yazıyı titreten sırrı görebilmek mümkün müdür? Askıya alınmış an'ın yazıyı titreten soluk zamanı bir *ölüm-yazısı* içerisinde mevcudiyet bulur. Ayartılan imgenin, ayartılan yazı'nın, titremenin izi an'a dokunamayan bir imge dolayımında bir söylemin topoğrafyasını oluşturur. Çiftekatlanmış bir imgenin görüngüleri tarafından belirlenen bir yazınsal söylem nereden ve nasıl geldiği bilinmeyen bir zamansal görününün mutlak başka'lığı içerisinde bakış'a sunulur. Bu durum Derrida'nın her kişinin ötekiliğinde ısrar eden tüm başkalık durumlarını ve öteki'nin mutlak yalnızlığını bir kurban siyasası içerisinde ifşa eden söyleminden farklı bir uzamda varolur. Zira mevcudiyete indirgenemeyen bir *sunu* an'ın geçiciliği içerisinde dahil olduğu zamansal imgenin ikame edilebilir tüm yaşam alanı içerisinde işaret ettiği yazının iz'ini sürer. Öteki'nin bakış'ını ikame bir zamansızlığın içerisinde eriten bir bakış siyasası ise ben'in her türlü geri-dönüşlülük edimi içerisinde belleğe ve hatırlamaya dair tüm varlık kiplerinden mahrum bıraktığı öteki'ni ayartılmış bir sessizliğin içerisine hapseder. Bu sessizlik öteki'nin kurbansal sunumunun bir gerçekleşimidir.

Yazının nihai yazgısı da, biraz, bize bir ölüm armağanı olarak geri dönmesinde yatmaz mı? Bilmemeye, *ignoramus*'a ve kime sunulacağına karar verilip verilmemesinde yatan hep aynılıkların iştirak ettiği belirsiz bir süreğenlik hâli ya da Derrida'nın bir başka bağlam için dillendirdiği kurban ve ölümün armağanı ediminde arayacağımız bir sınırlılık ve orantısızlığın bakışımsızlığında mı ara-

mamız gerekecektir: Hiçbir şey olmayan bir şeyler söyler ve bu yanlış değildir; doğru-olmayan bir şey, *henüz onu bilmese* de doğru olduğu ortaya çıkarak daha fazla bir şey söyler (Derrida, 1999). Bu sebepten olsa gerek, yazının felce uğratılmış dilbilgisel kökleri *tekrar-şimdiye-getirme (re-présentation)* ediminin oldukça uzağındadır. Bu uzaklık, biraz da, yazının temsiliyetinin aporetik doğasından kaynaklanır: ikame bir yalnızlık, varlığın arketipal kuruluşu, hakikatin kaybı ya da tüm bu söylenilenleri kapsayan bir zamansal kopmadan bahsedebiliriz. Yazının, bir ölüm ortaklığı içerisinde, hep aynı olanın tekrarını yaşadığı bu zamansal kopma geçmişin öngörülemeyen bir geleceğe serimlendiği, kaygının kabullenilemez nesnesine sahip olan bir titremedir, bu titremenin iz'idir. Yazının kurban mantığı içerisinde sunulduğu bir uzamın ayartılan imgesinin iz'idir. Yazının zamanı artık imgenin titreşen görüngüleri tarafından ikame bir zamansallığın içerisinde bakış'a, belki de ölüme, sunulmuştur.

Ulus Baker tüm söylem kiplerini yazının *kesme* işaretlerine havale ederek, yazının da bir ölüm armağanı olduğunu ve bu görgül dünyanın ancak ikiye katlanan bir yazı-ölüm birlikteliği içerisinde "olanaksız zaman"ın dışına taşınabileceğini göstermiştir. Tıpkı Derrida'nın *zamanlama*'yı *(temporisation)* erteleme ya da sonraya bırakma anlamında *différer*, istek ya da istencin tamamlanmasını ya da yerine getirilmesini askıya alan bir dolambacın zamansal ve zamanlayıcı aracılığıyla (Derrida, 1972b: 8) uzama taşıdığı varlığın tüm Leibnizci kıvrımlarıyla, düşüncenin belirsizliğini kendi bitimsiz adımında *yedeğine (supplément)* almayı bilmiştir. Bu sebepten Ulus Baker'in *photogramme*'larının sonsuz izi varlığın belirsizliğinin kayıt altına alındığı bitimsiz bir adımdır, ölümün sonsuz izidir, farkıdır (*différance*).

Yazmak nihayetinde sonlu bir ölüm deneyidir. Ölmeden önce ölmek gibi tüm sonsuzlukları ve tükenmişlikleri, hakikati askıya alan, hep başka olanın iz'ini sürebilmek için ölünen bir ben deneyimidir. Her yazı aynı zamanda bir *ölüm-yazısıdır*, bir *fark (différance)* yazısıdır. Farklılığın farkına varmak yazarı hep Spinozacı bir *conatus*'un, *ignoramus*'un, bir *fluctuatio animi*'nin *(ruhun dalgalanışı)* kıyılarından alıp Rimbaud'nun *"Je es un autre"* dediği an'a götürecektir. Bu an ister Spinoza'nın geometrik tasarımı içerisinde, isterse Shakespeareyen *çığrından çıkmış zaman*'ın *(The time is out of joint)*, isterse de Derridacı *différance* içerisinde ortaya çıksın nihayetinde yazının varolduğu "ben" biraz da ölümün uzamıdır. Yazar maddesel ölümüyle birlikte yazıyı sahipsiz bırakmaz. Aksine yazıyı daha da kendisinin kılar. Bu an tüm zamansal temsil biçimlerinin birbirlerinden ayrıldığı bir şimdiye temellük eder. Ulus Baker yazılarıyla bu şimdiye temellük eden, bu şimdinin tüm zamansal korpusu içerisinde düşünceyi görünür kılan bir yazardır. Bu görünürlük hiçbir zaman bilinçsiz bir hatırlamayı, hatırlatmayı mümkün kılmaz.

KAYNAKÇA

Auerbach, Erich (1968) *Mimésis: La représaentation de la réalite dans la littérature occidentale*, (traduit de la l'Allemend par Cornélius Heim), Paris: Éditions Gallimard.

Baker, Ulus (2000) *Aşındırma Denemeleri*, İstanbul: Birikim.

Baker, Ulus (2005) *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Paragraf.

Baker, Ulus. *Ulus Baker Yazıları*, http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?ulus_baker

Barthes, Roland (1984) *Le Bruissement de la langue*, Paris: Éditions du Seuil.

Barthes, Roland (2003) *Yazının Sıfır Derecesi*, (çev. Tahsin Yücel), İstanbul: Metis.

Bazin, André (1985) *Qu'est-ce que le cinéma?*, Paris: Éditions du Cerf.

Beckett, Samuel (2001) *Proust*, (çev. Orhan Koçak), İstanbul: Metis.

Benhabib, Şeyla (1999) *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar*, (çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı.

Berger, Peter L. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Doubleday & Company. Inc.

Blanchot, Maurice (1985) *L'Amitié*, Paris: Éditions Gallimard.

Blanchot, Maurice (1993) *Yazınsal Uzam*, (S. Öztürk Kasar), İstanbul: YKY.

Bozkurt, Ahmet (2000) "Psikanaliz ve 'Susku'nun Dili", *Est&Non*, sayı: 5-6.

Bozkurt, Ahmet (2007) "Modernizmin Yarası", *Birikim*, sayı: 219, s. 64-76.

Brooks, Ann (2000) "Postfeminizm", (çev. M. İplikçi-Ü. Kartal), *Varlık*, sayı: 1110.

Brooks, A. (2000) "Postfeminizmlerin 'Manzarası'", (çev. Süreyya Evren), *Varlık*, sayı: 1110.

Büchner, Georg (2001) "Hessen Köylülerine Bildiri", çev. Hasan Kuruyazıcı, (*Bütün Yapıtları*, s. 27-41.), İstanbul: Adam.

Castoriadis, Cornelius (1993) *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair*, (çev. Hülya Tufan), İstanbul: İletişim.

Castoriadis, Cornelius (1997) *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?: I- Marksizm ve Devrimci Kuram*, (çev. Hülya Tufan), İstanbul: İletişim

Deleuze, Gilles (1983) *Cinéma I: L'image-mouvement*, Paris: Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles (1985) *Cinéma II: L'image-temps*, Paris: Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles (2007) *Kritik ve Klinik*, (çev. İnci Uysal), İstanbul: Norgunk.

Derrida, Jacques (1967) *"De l'économie restreinte à l'économie générale: Un hegelianisme sans réserve"*, *L'écriture et la différence* içinde, Paris: Éditions du Seuil, s.369-407.

Derrida, Jacques (1972a) *Positions*, Paris: Éditions de Minuit.

Derrida, Jacques (1972b) *Marges de la Philosophie*, Paris: Éditions de Minuit.

Derrida, Jacques (1978) *La Vérité en peinture*, Paris: Flammarion

Derrida, Jacques (1999) *Donner la mort*, Paris: Galilée.

Epstein, Jean (1974) *Ecrits sur Cinéma I: 1921-1947*, Paris: Saghers.

Game, Ann (1998) *Toplumsalın Sökümü: Yapıbozumcu Bir Sosyolojiye Doğru*, (çev. Mehmet Küçük), Ankara: Dost.

Husserl, Edmund (1997) *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, (çev. Abdullah Kaygı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Koçak, Orhan (2000) "'Ulus Baker Yazısı'nın Peşinden", (Ulus Baker, *Aşındırma Denemeleri*, içinde, s. 251-255), İstanbul: Birikim.

Lacan, Jacques (1973) *Le Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Éditions du Seuil.

Lyotard, Jean-François (1979) *La condition postmoderne*, Paris: Éditions Minuit.

Marvel, Andrew (2005) "An Horatian Ode Upon Cromwell's Return from Ireland", *The Complete Poems*, London: Penguin Books.

Ricœur, Paul (1983-1985) *Temps et récit I-II-III*, Paris: Éditions du Seuil.

Sartre, Jean Paul (1943) *L'Etre et le Néant*, Paris: Éditions Gallimard.

Vernant, J.-P. - Vidal-Naquet P. (1981) *Mythe et tragédie en Gréce ancienne*, Paris: François Maspero.

Deleuze'de çokluk, farklılık ve oluş(lar): "Bir olarak Varlık"ı aşmak*

*Adile Arslan Avar***

Temsilî düşünce, aynı zamanda "Devlet felsefesi"dir, Deleuze (ve Guattari)'ye göre; bütün çoklukların, farklılıkların, oluşların, nesnelliklerin, temsil ilkeleri, yani Aynı, Özdeş, Benzer, Karşıt ile kuşatılmalarını koşullayan hâkim düşünce imajı "Kök-ağaç"ın (*L'arbre*) içkinlik düzleminde (*the plane of immanence*) kurulmuştur. Düşünce imajı, bir anlamda, "felsefenin felsefe-öncesi"dir. Düşünceye, düşünmenin ne olduğunu, güzergâhlarını gösterir; kavramların yaratılmasına kılavuzluk eder. Bu imaja göre düşünen düşünce, doğru-yanlış, özne-nesne, evrensel-tekil, soyut-somut gibi ikiliklerle, her zaman birinci bileşenlerin ikincilere hâkim olmalarına koşulu bir mantık üzerinden işler. Bir, İki haline gelebilir, İki de Dört; ancak güçlü bir temel birlik varsayılıp, belirli bir zihinsel yöntemi takiben bir'den iki'ye ulaşılır. Nesne tarafında, bir'den üç'e ve dört'e gidilebilir; tabii sadece güçlü bir temel bir'lik –ikincil kökleri destekleyen sabit bir ana kök– olması koşuluyla. Batı felsefesi, tarihi, dilbilimi, biyolojisi, bilgisayar bilimleri birer ağaç oluşturacak tarzda yatay ve dikey çizgilere

(*) Bu metnin ilk halini, Ulus S. Baker ve H. Ünal Nalbantoğlu'nun 1994- 1995 Bahar döneminde, ODTÜ Sosyoloji bölümünde birlikte verdikleri *Müzik ve Güzel Sanatlar Sosyolojisi* dersi için, *"Being vs Becoming: the work of art in Deleuze and Heidegger"* başlıklı bir ödev olarak sunmuştum. Deleuze'ü ilk kez Ulus sayesinde tanıdım; daha önceki bir dönemde, *Bilgi Sosyolojisi* dersinde verdiği zorunlu kaynaklardandı. Buradaki tartışmanın arka planı, Ulus'a "Deleuze'ün derdi ne?" sorumla başlayan ve aralıklarla, yine daha çok benim kendisine sorduğum sorulara verdiği saatler süren cevaplarıyla kurulmuştu. Felsefenin işinin kavram yaratmak olduğunu; kavramların ancak belirli bir içkinlik –"içsellik" değil– düzleminde gerçek problemlerle temas halinde ve bu problem hatları boyunca biraraya gelebileceklerini; böylesi bir "kavram" tanımının, Kartezyen, Kantçı ve Hegelci kavram tanımına; kök-sap ve oluşların Kartezyen *Cogito*'ya, Heideggerci ontolojik kapanmaya karşı olduğunu; bunların "kök-ağaç düşünce imajı"nın sadece farklı tezahürleri olduğunu, ilk kez Ulus anlatmıştı. Metin bu halini alırken de, Ulus'un felsefi kavramlara, dünyaya, şimdi, buradaki gerçek problemlere dair vurguları ve Deleuze ve Guattari'den verdiği örnekler eşlik etti.

(**) İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü.

oturmuş nokta sistemleridir. Hepsi de yerli-yurtlulaştırma ve yeniden-yerli-yurtlulaştırma araçlarıdırlar. Bütün disiplinleri baştan sona kat eden bu düşüncenin belli başlı yerleşik bileşenleri vardır: Hedefleri belirleyen bir yönteme göre düşünülür; "iyi" ve "hakikat" istenci ve yönelimi veri alınır; hakikatin çözümlerle ilgili olduğu varsayılır; hata ya da yanlış baştan düşman ilan edilmiştir (Deleuze ve Guattari, 1996; Deleuze ve Guattari, 1988: 5).

Kök-ağaç düşünce imajı, Varlık'tan *Cogito*'ya, Devlet'ten Özne'ye ve Akıl'a felsefenin "büyük kavramları"nı kat ederek, birbirlerine bağlar. Birinin diğerine model olması ya da birbirlerinin benzeşimleriyle kurulmaları bir yana, bu kavramlar aynı içkinlik düzlemindeki ilişkileriyle düşünceyi ve nesnellikleri kuşatan ittifaklar kurmuşlar; hem kavramsal hem de "gerçek" tâbi kılma biçimleriyle birleşmişlerdir. Felsefe, "Bir olarak Varlık" (*L'Etre comme un*) düşüncesi, *Cogito* ve Yasa Devletinde her defasında yeniden yerli-yurtlulaştırılmıştır. Dahası, "modern felsefede" birinden diğerine geçişler, birinin kolayca diğeri haline gelebilmesi (Akıl, Bir- Bütün ve Devlette olduğu gibi), ya da birinin yerine diğerinin ikame edilmesi, aynı düşünce imajı ya da içkinlik düzleminde yerleşebilmiş olmaları sayesindedir. Hepsi de, kendini kendinden yine kendine doğuran çoklukları, farklılıkları ve oluşları temsil ilkelerine tâbi kılan; nesnelliklere kapalı, ya da nesnellikleri sadece ve sadece "temsil" ederek ve temsil etkçe "içeren" birer "içsellik" formudur.

Geçtiğimiz yüzyıl felsefesini, Badiou, "Varlık sorusuna geri dönüş"le tanımlar. Kant'ın "Eleştiri"sinden yüz yıl sonra fenomenoloji araya girmiş, peşinden de, Heidegger'in Varlık sorusuyla "ontolojik yüzyıl" gelmiştir. Bu, sıkça telaffuz edilen "dilsel dönüş"ten (*"tournant langagier"*) çok daha esastır. Deleuze de, "Bir olarak Varlık" düşüncesini hedefe koyması ve düşünceyi düşünmesi anlamında, bu yüzyılın felsefesine aittir (1997: 31- 35). Deleuze'e göre Varlık sorusu, çokluk, hareket, oluş ve farklılıkları dışlayan, Bir'e tâbi kılan kök-ağaçtan ayrılamaz. Heidegger, Varlık sorusuyla, imha ettiği ya da aştığı söylenen metafiziğin harabeleri üzerinde, "klasik düşünce imajı"nı başka bir şekilde yeniden kurmuştur. Birincisi, her şeyden önce Temsil, esas olarak hiyerarşik bir Varlık benzeşimine dayanır; ikincisi de, metafiziğin Heidegger tarafından aşılması, "açılıp-kapanmanın birliği", yani diyalektiği olarak, Varlığın hakikatine doğrudur ve bu hakikat, tefekkürle kavranılmayı, şiirsel düşünceyle ulaşılmayı bekliyordur.[1] Oysa Deleuze'e göre, felsefenin hakikat ve bilgi ile ilişkisi yoktur ve hakikat, öylece duyulmayı ya da açılmayı beklemez; tersine, yaratılır ve bu, felsefenin işi değildir. Dahası Heidegger, Varlık sorusuyla, özne ile nesne arasındaki farkın, bilinç ve nesne arasındaki ilişkinin yerini değiştirmiş, Varlık ve va-

1 Heidegger'de Varlık ve hakikat meselesini, başka bir çalışmada [Arslan, Adile (1997) "Öznelci Düşünceyi 'Sanat İşi'yle Aşmak", *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ*, der. H. Ü. Nalbantoğlu, Ankara: İmge Yayınları, s. 121- 171] ayrıntıyla tartıştığım için, burada ve metnin devamında kısaca değinerek bıraktığımı belirtmeliyim.

rolanlar arasına taşıyarak, klasik düşünce imajını yeniden üretmiştir. Düşünce ve farklı olan, Varlığın kendi içinde tanımlanmış ve Varlık tarafından belirlenmektedirler; Varlık ve –Varlığa tâbi– düşünme, temel koşullardır halen: Heidegger, "açılma-kapanmayı henüz düşünmeyen bir düşüncenin düzleminde" tutamazdı (Deleuze ve Guattari, 1996: 56).

Bütün ve Özne, kök-ağaç düşünce imajının iki "evrensel"idir. Bütün, "Varlık ya da tamamen-kuşatan bir ufkun nihai temeli"; Özne ise, "Varlığı 'bizim-için-Varlık'a dönüştüren temel"dir (Deleuze ve Guattari,1988: 377). Batı felsefesinin bu iki köken veya kurucu kavramı, Özne (*Cogito*'nun Ben'i) ve Bir-bütün ya da üst-hakikat olarak Varlık, kök-ağaç'ın benzeşimleriyle ortaya çıkarlar. Her ikisi de temel bir problemle belirlenmiştir: Özneyi ve Varlığı köken, hakiki başlangıç olarak kurmak. Bu problem, *Cogito*'yu ve Varlığı aynı zamanda bütün nesnellikler(in)den, şimdi, burada oluşlar(ın)dan arındırma çabasından ayrılamaz. Ancak, başka bir çok *öznel* varsayımlara dayanarak, nesnellikleri ve nesnel varsayımları reddetmek yan yanadır burada. Başka bir biçimde aynıdır bunlar ve, Heidegger, Varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik farklılıkla belirlenmiş "Varlık sorusu" peşine düşüp, Varlığın ontoloji-öncesi düşünülmesi yoluyla temsilî düşünceyi (metafiziği) tahrip etmeye ya da aşmaya giriştiğinde de çıkarlar ortaya. Oysa Deleuze'e göre felsefe, böylesi kökenler ya da başlangıçlardan çıkmaz; sadece, zaten kendi içinde tekrarlar olan gerçek farklılık ve çokluk hakiki felsefi başlangıçlar olabilir (2001: 129). Ayrıca Derrida'nın da işaret ettiği gibi, Heidegger'in önce temel ontoloji, sonraları da düşün dönemecinin (*die Kehre*) arkasından, Varlığın düşünümünde, Varlığın nesneleştirilemezliğine dair sürekli vurgusu; yine her iki döneminde de tekrar tekrar ortaya çıkan, insan ve diğer varolanlar arasında, düşünme, dil ve dünya üzerinden yaptığı karşılaştırmalar, en derininden "metafizik hümanizm" ve *logos*-merkezli düşünceyle bulaşmıştır. Dahası, Heidegger'in Varlık sorusu ve zaman kavramlaştırmasının arka planını kuran da, Hegelci Tin'dir (*Geist*) (1987: 15- 18, 28, 75- 77).

Cogito, esas olarak, hakikati mutlak bir kesinlik olarak tanımlama, bu yeni hakikat kavramını garanti altına alma ve düşünce için bir kalkış noktası haline getirme problemine bağlanmıştı. Descartes sonrası düşünürlere kadar uzanan bir diğer hayati problem de, hemen yukarıda belirtildiği gibi, *Cogito*'yu, nesnelliklerinden arındırmaktı. Descartes, insanı, insanda bir hayvanlığı da varsayacağı için, "rasyonel hayvan" olarak tanımlamak istemez. Buna karşın, *Cogito*'yu bütün nesnel önkabüllerden arıtılmış olarak sunmaya çalışırken, "kavramlarda değil, düşüncede içerilen öznel ya da örtük" bir varsayımdan kaçamaz (Deleuze ve Guattari, 1996: 57- 60). Düşünmenin ve hakikatle sanki doğal ve kendine içkin ilişkisinin ne olduğuna dair "felsefe-öncesi bir kavrayış" orada durmaktadır: Düşünen varlık insan, doğal olarak hakikate yönelmiştir. Ayrıca, doğal olarak hakikate yönelmiş herkes, zaten kavramlardan bağımsız şekilde,

Ben, düşünme ve varolmanın ne anlama geleceğini biliyordur. Bir başka ifadeyle *Cogito*, "*nesnel* önkabulsüzlük" düzleminin aynı anda ilk kavramı, düşüncenin mutlak ve sorgulanamaz çıkış noktası, arka planındaki düşünce imajına bakıldığında da, "sağduyu" ve "aklıselim"den başka hiçbir dayanağı olmayan bir "*öznel* önkabul"ün sonucudur. Böylece *Cogito*'nun "saf ben"i, bir köken olarak çıkar ortaya; tabii, bütün önkabullerin "ampirik Ben"e gönderilmesi koşuluyla. Ayrıca, bütün nesnel varsayımlar bir yandan insanın düşünen varlık olarak tanımlanmasına dayandırılırken, diğer yandan da temsilin sonsuzluğu ile Bir olan Varlığa ve Tanrıya bağlanırlar. Hegel de, bu konuda Descartes'ı eleştirse bile, benzer bir sonuca ulaşacaktır: "Saf Varlık, ancak bütün önkabullerin duyulabilir, somut, ampirik varlığa geri gönderilmesi sayesinde bir başlangıçtır". Böylesi bir düşünce imajına karşı her şeyden önce, bütün Batı düşüncesinin merkezinde duran "aklıselim" ve "sağduyu"dan vazgeçilmelidir. Bunlar, yeni kavramlar yaratmanın önüne geçtiği kadar, düşüncenin devrimci-oluşunu da engellerler (Deleuze, 2001: 129).

Cogito, temsilî düşüncenin hem en genel ilkesi hem de merkezidir. *Cogito*, temel bileşenleri olan şüphe, düşünme ve varlık ile bir kurucu kavramdır; bir düşünce planı içinde ortaya çıkar, ve aynı anda, o düşünce planını kurar da. 'Düşünüyorum' kök, kaynak ve birlik; 'Anlıyorum', 'Yargılıyorum', 'Hayal ediyorum', 'Hatırlıyorum' da sanki onun dört dalıdır. Farklılık, bu dört dalda "çarmıha gerilir"; bu dört bukağıyla, sadece özdeş, benzer, benzeşen (*analogous*) ya da karşıt olan haline getirilir. Bir yandan Akıl, farklılığın aşırılığı ve eksikliğini bu dörtlüye bağlar ve hiçbir şeyin kendisinden kaçamayacağı bir temel oluştururken; diğer yandan da bu dörtlü, temsil aracılığı işlevini de üstlenen aklın temel boyutları haline gelir: "Kavramda özdeşlik, yargıda benzeşim, önermede karşıtlık, algıda benzerlik" – ki bunlar, "akıl ilkesinin dörtlü kökü"dür (Deleuze, 2001: 262-263). Kötücül olduğu veri alınmış farklılık, sadece bu dörtlü köke tâbi kılındığı kadar ve tâbi kılındığı sürece dolayımlanabilir; kavramın gerekliliklerine bağlanıp temsil edildiği sürece ondan sakınılabilir. Bunlara uymayan, yani temsil edilmeyen farklılık, "varlık-olmayan" alanına sürülür (Deleuze, 2001: 29). Ya da, farklılık sadece özdeşliğin gösterilmesi için varolan bir karşıt, gölge haline getirilir.

Temsilî düşünce, eylemde adalet, düşüncede de hakikatten geçerek *logos*un, hiyerarşik düzenin ve yasanın hizmetine girmiştir. Değişmez bir özdeşlik, "evrensel" bir hakikat, –beyaz ve erkek– bir adalet, sağduyu ve aklıselim ile haklılaştırılmış özerk yargı ve sabit bir özne söylemi ile etkin bir şekilde işleyen "ruhani, mutlak bir Devlet" kurulmuştur. Deneyimlenen düşünce, gerçek Devletin amaçları, baskın temsiller, anlamlandırmalar, göstergeler ve hepsinin ötesinde de, kurulu düzenin gerekleriyle uyumludur. Burada "gerçek" Devlet aygıtı, "model olarak" alınacak, yani ona göre düşünülecek, kendisi dışında hiç bir şey kalmayacak şekilde kurulmuş bir içsellik (*interiority*) formudur: Dü-

şünce, Devlete evrensellik bahşeder; Devlet de düşünceye içsellik formu (Deleuze ve Guattari, 1988: 354; Deleuze ve Parnet, 1990). Bu "ruhani Devlet" içinde *Cogito* bütün yetileri etrafında toplayan bir merkez haline gelirken, aynı anda, Devlet de mutlak düzeye yükseltilecektir.

Hâkim düşünce imajı artık, iki başlıdır: sürekli biri diğerine müdahale eder. Birincisi, etkin bir temel ve düşüncede "büyüsel bir kapma, ele geçirme ya da bağlanma (*Mythos*)" üzerine kurulmuş bir "hakikat imparatorluğu"; ikincisi de, temelin yaptırımlarını taşıyacak bir "pakt ya da sözleşme (*Logos*) ile işleyen "özgür ruhlar cumhuriyeti" (Deleuze ve Guattari, 1988: 374). Bu iki baş, birbirlerinin zorunlu karşıtları ve tamamlayıcılarıdır. Elbette bu, bir yüce Varlık'a tâbi bir "özgür ruhlar cumhuriyeti" olacaktır. "Hakikat imparatorluğu" ve "ruhlar cumhuriyeti", hâkim düşünce imajıyla birlikte alındığında, basit birer metafor olmaktan çıkarlar; Devlet ve akıl arasındaki "tuhaf" ilişkiden geçerek, düşüncenin temel ya da bir içsellik formu haline gelmesi için zorunlu koşullar haline gelirler. Akıl, meşru Devlet'te gerçekleşir, onunla özdeşleşirken, Devlet de akıl haline gelir. Diğer yandan, "Modern denilen felsefede ve modern ya da akılcı denilen Devlet'te, her şey yasa koyucu ve uyruk (Özne) etrafında döner" (age.: 376). Devlet, akıl-öncesinde (Doğa halinde) kalmış isyankâr uyruklarıyla kendi rızasıyla boyun eğen makul uyrukları (Özne) ayıracak yegâne ilke haline gelir. Her ne kadar sapkın ya da kendine özgü kazai biçimleri de olsa, modern Devlet, "cemaatin akılcı ve akla uygun düzeninin" temelidir. Evrenselin (*absolute spirit*) uyumu, özel ya da moral alanı (*spirit of a people*) soğuracaktır. Kant'ın "Eleştiri"si ile bir büyük operasyon başlamış ve özellikle Hegelci felsefede yenilenmiş ve gelişmiştir. Sanki, Kartezyen Hakikat, Kantçı Adil olan, Hegelci Hak ile bir anlamda felsefe, Yasa Devletinde yeniden yerli-yurtlulaştırılmıştır.

Eğer Deleuze felsefesi, yerli-yurtlulaştırmalar ve yeniden yerli-yurtlulaştırmalar üreten ve bunlar aracılığıyla üretilen iktidardan –Devlet felsefesinden– düşünceyi geri almak diye tanımlanabilirse; düşünceyi, içsellikten kurtarıp *dışarısına* açmak ve bunu sağlayacak kavramlar yaratmak, bu felsefenin iki hayati ânı olarak çıkar ortaya. Ki, felsefeyi diğer bütün alanlardan, bilimden ve sanattan ayıran, kavram yaratmasıdır. Kavramların varoluş koşullarını kuran ise, problemlerin ayırt edilmesi ve çözümüne bağlanmalarıdır. Bu yüzden "yeni kavramlar, problemlerimizle, tarihimizle, ve hepsinin ötesinde, oluşlarımızla" ilişkilenmelidirler (Deleuze ve Guattari, 1996: 27; Deleuze, 2003: 354). Başka bir ifadeyle, düşünceyi içsellik formundan kurtarıp, dışarıya açmak, ona dışsal bir form vermek gerekir. Eski düşünce imajını tekrar ya da başka bir yerde yeniden üretmek yerine düşünce, felsefenin yerleşik evrensellerinden çıkıp, *yersiz-yurtsuzlaşmalıdır*. Bugün, ne "evrensel demokratik Devlet"te ne de "Bir olarakVarlık"ta ya da "açılıp-kapanan" ve tefekkürle açılmayı bekleyen birincil Hakikatte yeniden yerli-yurtlulaştırılmış felsefe, yerleşik düşünce imajından kopmuştur. Öncelikle, kök-ağaç imajının yerine, çok başka, bütün oluşlara,

çokluklara, nesnelliklere açık, çok daha güçlü ve yaratıcı yeni bir düşünce imajı koyulmalıdır. Bu zaten felsefe dışındaki alanlarda gerçekleştirilmiştir; örneğin, müzik, resim, yazı ve sinema, sonraki sayfalarda görüleceği gibi, çoklu oluşların, kaçış çizgilerinin, karşılıklı yersiz-yurtsuzlaşmaların (*des déterritorialisations*), birey-olayların (*des hecceités*) ortaya çıkabildikleri alanlardır. Bilimler de gerçekleştirdikleri devrimlerle, yerleşik içerik ve biçimlerinden kopmuşlardır. Felsefenin de benzer değişim yaratması gerekmektedir.

"Ağaç modeline karşı Köksap (*Rhizome*), ağaç- düşünceye karşı köksap- düşünce", Bir'e karşı çokluklar, Aynı yerine Farklılık, "Bir olarak Varlık" karşısında Oluş (*devenir*) böylesi bir eleştiri için Deleuze'ün düşüncesinde öne çıkan kavramlardır. Ancak, bunlar birbirlerinden pek de ayrılamaz. Boundas'ın işaret ettiği gibi, "çokluk, oluş ve farklılık", Deleuze'ün felsefesinde "farklı bileşenleri değil, aynı probleme farklı erişim noktaları"nı gösterirler (1997: 82). Diğer yandan, Farklılık ve Çokluk, gerçektir; Batı düşüncesinin bilinç-bilinçdışı, doğa-tarih, beden-ruh gibi ikiliklerinin; sadece özneyi veri alan birlik ya da bütünlüğün dışına taşar. Çokluklarının bileşenleri tekillikler (*des singularités*); olayları, "öznesiz bireyleşmeler" (*des hecceités*); mekân-zamanları, kaygan mekânlar ve zamanlar; gerçekleşme modelleri köksap; ilişkileri oluşlar; kompozisyon planları yaylalar ("sürekli yoğunluk zonları"); bütün bunları kat eden ve yer-yurt (*territoire*) ve yersiz-yurtsuzlaştırmalar kuran da, vektörleri, ya da kaçış çizgileridir (Deleuze, 2001: xvi; Deleuze, 2003: 289- 291). Bütün bu kavramlarla düşünce, hem Batı felsefesinin evrenselleri ile tanımlanmış "ruhani Devlet"e hem de emeğin zorla düzenlenmesi yoluyla yerli-yurtlulaştırma ve yeniden yerli-yurtlulaştırmalar kuran ve bunlar aracılığıyla kurulan Devlet'e karşı bir "savaş makinası", bir göçebe (*nomad*) haline gelecektir.

Belirtilmelidir ki, Deleuze'ün (Guattari ile birlikte) kök-sap düşünce imajı ya da içkinlik düzleminde yer alan, Oluş(lar), Çokluk, Farklılık, Hata, Birey-olay, Dışsallık ve İçkinlik, somut kavramlardır. Bu kavramlar aracılığıyla bir yandan, düşünce, çoklukları kavrayacak, ve oluşlarına bağlanabilecek; diğer yandan da Bir-Bütün, benzerlik, aynılık, karşıtlık gibi kavramlarla kurulmuş düşünce imajı tahrip edilecektir (Deleuze ve Guattari, 1996: 3, 5; Deleuze, 2003: 286-287; Deleuze ve Guattari, 1988: 5-6). Felsefeye kavram yaratma işini yükleyen Deleuze (ve Guattari)'de "kavram" da, klasik düşünce imajının kavram tanımından kopuşu gösterir. Kartezyen ve Platoncu gelenek, kavramların sabit ve değişmez olduğunu; Hegelci gelenek de, içeriden, en dolaysız ve somut olandan en dolaylı ve soyut olana giderek üretildiğini savunmuştu. Hegel, soyut kavramların hareketini, tekilin genel içindeki soyut ilişkisini, genel içinde kavrama tâbi kılar. Burada, tekil ve evrenselin, İdea içindeki hakiki ilişkisinde kavram, basitçe, "temsil" işleviyle tanımlanmış; kavramsal dolayım, dolaysız ile öznenin düşüncesi ve genelleştirmeleri arasına yerleştirilmişti: Hegel, "İdeaları... kavramlarla temsil eder" (Deleuze, 2001: 10).

Kavram, çoğul(luk)dur; bileşenleri –ki, onlar da kavramdırlar– arasındaki ilişkilerle kurulmuş, karmaşık tekillikler ve çoğulluklardır. Belirli bir içkinlik düzleminde yer alabilen ve aynı zamanda bu içkinlik düzlemini kuran kavramların diğerleriyle ilişkileri, onların oluşlarıdır. Örneğin, *Cogito*, "Şüphe eden Ben", "Düşünen Ben" ve "Varolan Ben" ile bir bileşimdir. Bu özelliğiyle kavram, gösterim ifadesinden çok, film ya da müzik eserine benzer; bileşenlerinden biri değiştiğinde, kendisi de değişir. Kavramın bir nesnesi olacaksa bu, her zaman bir *olay*dır. Yani, "yoğun çokluklar" olarak olay dışında bir şey göstermez kavram (Deleuze ve Guattari, 1996: 7, 82). Felsefe, kavram yaratırken ve aynı anda bir içkinlik düzlemi de kurar. Descartes'tan başlayarak, Kant ve Husserl'de, içkinlik düzlemi, bir bilinç alanı, içsellik olarak tanımlanmıştı. Elbette bu, Descartes'tan Hegel'e modern felsefenin en tutkulu uğraşıyla, yani düşüncenin kendini temellendirmesi ve gerçekliğin düşüncede temellendirilmesi meselesiyle, doğrudan ilişkiliydi. Descartes'ta *Cogito*'nun kendi içinde bulduğu sonsuzluk işleri biraz karıştırsa da, Hegel'de sonlu ve sonsuz, temel ve temellendirilen, plan ve kavram tamamen uzlaştırılmıştı.

Deleuze'de ise, kavram, felsefenin başlangıcıysa, içkinlik düzlemi de kuruluşudur. Felsefenin mutlak temeli, toprağı olduğu kadar, yersiz-yurtsuzlaştırılmasıdır da. Kavramlar, birbirleriyle ilişkilendikleri belirli bir içkinlik düzleminde yaratılırken, diğer kavramlarla, tarihleriyle, oluşlarıyla bu düzlemde ilişkilenirler. Bu yüzden "felsefe bir oluştur; düzlemlerin birarada oluşudur" (age.: 59). İçkinlik düzlemi, düşüncenin hem içinde hem de dışındadır. Düşünceye, düşünmenin anlamını veren içkinlik düzlemi ya da düşünce imajı, "düşüncede düşünce-olmayandır"; hem düşüncenin tam içinde hem de mutlak olarak dışındadır. Dışarıda, dışsal olandan çok daha uzak, içeride, içsel olandan çok daha derindir; kendisi bir kavram değil, çok yönlü bir düşünce planıdır. Tarihin ya da soyağaçlarının kuruluşunu takip etmez. Tarihinden, sürekli, tarihine düşecek ama tarihten gelmeyen yeni kavramlar yaratarak kendini koparır (age.: 96). Burada Deleuze'ün düşüncesinde, onu anti-Kartezyen ve anti-Hegelci kılan, belirgin bir özellik çıkar ortaya: Düşünce, düşündüğüne dışsaldır; kavramları içeriden değil, duyulabilir olanla bir karşılaşmadan doğar. Düşünceyi bu dünyada bir şeyler zorlar; "kabul" ya da "tanıma" değil, dışarıyla karşı(t)laşmanın sonucunda, karşılaşılan bir şeye cevap olarak, yine onu kışkırtan bir şey tarafından doğurulur ve harekete geçirilir, doğal bir eğilim ve iradeyle değil. Yani, düşünülen şey, düşünceye içkin değildir; tersine, düşünce, düşündüğüne, onu baştan çıkaran gerçekliğe bağlıdır (de Beistegui, 2005; Deleuze, 2001: 138). Bu, düşünceleri dışarısıyla karşılıklı oluş içine sokmaktır da. Böylece ne kavramlar sabit ve değişmez kalabilir, ne düşüncenin koşulları kendi içindedir ne de düşüncenin temeli kendisi olabilir.

Diğer yandan felsefe, doğru problemler kurma, bu problemlerin çözülebileceği kavramları yaratma işiyse, ne problem ne de soru bilginin yetersiz olduğu

ânı tanımlayan *öznel* belirlemelerdir, Deleuze'e göre. Problematik yapı, nesnelerin kendilerindedir ve onların göstergeler olarak kavranmalarını sağlar. Bu yüzden problemler ve kavramlar, hem somut hem de nesnelliğe açık hale gelir. Başka bir ifadeyle, kavramlar, Kant'taki gibi, sezgi yetisiyle birlikte kullanılan anlama yetisinin *a priori* kategorileri ya da genellemeler olarak değil, problemlerin ve tekil durumların tanımlanmasını sağlayacak şekilde, olgular ya da problemlerin belirli tekil bir noktasındaki duyulabilir olanla temas içinde yaratılacaklardır. Oysa problem ve soru, örneğin önce Platon'un, sonraları da Hegel'in diyalektiğinde, "olumsuz" ile karşılaştırılabilecek bir işlev üstlenmişti. Bir yandan, Varlığın olumluluğunu göstermek için "olumsuz" yadsınır, diğer yandan da, "olumsuz"u temellendirmek için, Varlığın kendi içinde ya da Varlığa bağlı bir Varlık-olmayan tanımlanır. Bu Varlık-olmayan ya olumsuzun varlığıdır ya da yadsımanın temelidir. Buna karşı Deleuze, "varlık-olmayan vardır ve olumsuz, yanılsamadır", der (Deleuze, 2001: 63).

* * *

Deleuze, felsefenin ontoloji ile karışmış olduğunu ve ontolojinin varlık sorusundan kaçamayacağını teslim eder. Ancak, "Bir(lik) olarak Varlık" (*l'Etre comme un*) düşüncesine dayanan ontoloji, çokluklar ve oluş(lar)a bağlanan kavramlar yaratarak içeriden tersine çevrilip, dışarıya açılmalıdır, ona göre. Kökağaç imajıyla yapılanmış olan Batı düşüncesi içinde, Varlık ve temsilî (*logos*-merkezli) düşüncenin suç ortaklığı, çokluklar, kesintiler ve oluşların, kökenlere ve Birliğe tâbi kılınmasıyla tezahür eder. Ayrıca, her zaman, Parmenides'ten Heidegger'e, açık ya da örtük tek bir ontolojik önerme duyulur: "Varlık tek seslidir". Bu tek seslilik, her şeyden önce, Varlığın bütün anlamlarının mucizevi bir şekilde, hep aynı şeyi söylemesi bir yana, bütün farklı anlamlar ve içsel değişimlerine ve bunlar aynı anlamlı olmamasına rağmen, hepsi için de "Varlık"ın kullanılması nedeniyledir. Varlık, anlamları arasındaki farklılıklar gerçek farklılıklar da olsa; biçimsel olarak farklı anlamlarda da olsa, ontolojik olarak tek ve aynı şeyi gösteriyordur sanki. Ontolojik önermede, hem farklı niceliksel anlamlar için ontolojik olarak aynı anlam kullanılır, hem de bireysel biçimler ve anlamlandırıcılar, ontolojik olarak aynı şekilde anlamlandırılır. Oysa, anlamı, anlamlandırmayı, anlamlandıran ya da ifade edeni içeren bir önermede, bunlar aynı değildir; adlar ve önermeler aynı şeyi gösterseler bile aynı anlama gelmedikleri gibi. Yine, Varlık kendini ifade eder ve böyle olduğu sürece de, sayısal olarak farklı anlamlandıran ve ifade edenlerin hepsi "tek ve aynı anlamda" içerilir: "Varolanların çağıltısını tek bir ses yükseltir" (Deleuze, 2001: 35).

Varlık ayrıca, sistematik, hiyerarşik bir yapının hem tepesindedir hem de bu yapının temel taşıyıcısıdır. En alt düzeydeki varolanlardan başlayarak sırasıyla, varolanların Varlığı, Varlık, Varlığın Varlığı ya da Hakikati en üstte de Bir-Tanrı. Varlık, bütün türlerini (*species*), yani, Varlık-olmayan varolanları, bütün farklı-

lıklarını, bütün farklılıklarına rağmen içinde toplayan, onların üstünde bir "cins"tir (*genus*). Farklılık genel kavramların sınırları içine kapatıldığında, üst sınır, ister Varlık cinsleri (*genera*) ister kategoriler olsun, nihai bir belirlenebilir kavramla, alt sınır da belirlenmiş en küçük kavramla (*species*) temsil edilerek sabitlenir. Bu, farklı işlemlerle de yürütülse, jenerik (Varlık ve varolanlar arasında) ve belirlenmiş (varolanlar arasında) farklılık türleri birbirleri için tamamlayıcıdır; birinin tek sesliliği, diğerinde yankılanır. "Aslında, türüyle ilişki içerisindeki cins, tek anlamlıdır (*univocal*), oysa cinsler ve kategorilerin kendileriyle ilişkisi içinde Varlık, belirsiz anlamlıdır (*equivocal*)" (Deleuze, 2001: 303). Varlık benzeşimi, bu iki özelliği aynı anda içerir ve her şey jenerik (ontolojik) farklılık ve türler arasındaki farklılık arasına yerleştirilir.

Heidegger'in, Batı metafiziği eleştirisine bağladığı Varlık sorusu, bu ontolojik farklılıkla belirlenmiştir: Temsilî düşünceyle, Varlığa değil, varolanların hakikatine yönelinmesi, Varlık sorusunun unutulmasına götürmüştür. Temel ontolojinin birincil sorusu, Varlıktır ve varolanlara yönelik sorgulamadan incelikle ayrılmalı ve öyle tanımlanmalıdır (Heidegger, 1962: 28- 35). Deleuze, "ontolojik farklılık" konusunda, Heidegger'in düşüncesinde belli başlı beş kurucu boyut tanımlar: i) Varlık-olmayan'daki (*non-Being*) "olmayan", varolandaki olumsuzu değil, farklılık olarak varolanı gösterir. Böylece "değil", Varlık ile varolan arasındaki, ontolojik farklılıktır. Varlık, "asla ve hiçbir yerde"dir ve kendini, "bütün varolanlardan farklı" açacaktır. ii) Bu farklılık, "arasında" değildir; bir "katlanma/üstüne kapanma"dır. Hem Varlığın, hem de "açılması ve kapanması" içinde Varlığın varolanları belirlediği tarzın kurucusudur. Varlık esasında, "farklılığın farklılaştırıcısıdır"; ki, sorgulamaya tekabül eden ontolojik farklılık kavramı da doğrudan buna bağlanmıştır. iii) farklılık, varolan ve Varlık arasında farklılaştığı için, soruya "tekabül eder", yani Varlığa tekabül eden sorular ve varolanlara tekabül eden olası cevaplara. iv) "Arasında" olarak farklılık, bir temsil nesnesi değildir. Metafizik farklılığı kendi içinde düşünemez ve metafiziği aşmak, sentezsiz, aracısız ya da uzlaşmasız gerçekleşen farklılığı içerir. v) Farklılık, özdeş ve denk olana tâbi kılınamaz; aynı olarak düşünülmelidir (Deleuze, 2001: 64- 65). Burada, kökensel farklılığı düşünmek ve düşünceyi dolayımlardan kurtarmak için, aynı ve özdeşi karşıtlaştırmanın yeterli olup olmayacağı sorusu çıkar ortaya. Deleuze'e göre bu, elbette yeterli değildir. Aynı, farklı olana çevrilmeli ve ontolojik farklılık da Varlık'tan (*Sein*), varolanların (*Seiende*) çokluklarına taşınmalı; varolanların çokluğu, özdeşlik tahrip edilerek, tekilliğin özdeşlikle bağı kesin bir şekilde koparılarak düşünülmelidir (age.: 66).

Diğer yandan, Varlık-olmayan, aynı zamanda, onaylamanın ortaya çıkışına temel olan bir bileşendir; yadsımaysa, sadece onaylamanın yanısıra giden farklılığın gölgesi. Varlık-olmayan olumsuz alınırsa, çelişki kaçınılmaz olarak Varlığın içine yerleştirilecek; sadece bir görünüm ya da gölge-olay, problemle yansıtılan bir yanılsama olacaktır. Yine Heidegger'de, çelişki, "Varlığın sorusunun

gölgesi" haline gelir. Varoluşun belirleyici alanlarını tanımlayan problemler sadece soruların Varlığı olarak alınır. Burada Farklılık, bir temsil nesnesi olmaktan kurtarılır ancak, Heidegger farklılığı sadece Varlık ve varolan arasında bir karşılaştırma dolayımı olarak aldığında, metafiziğin bir bileşeni olarak temsilin, yine farklılığı özdeşliğe tâbi kılmasından kaçamayacaktır. Heidegger'e göre, Varlık ve varolanların farklılığı kendi içinde korunduğunda, sadece bu farklılık açıkça yer aldığında, "Varlık kendini, kendi hakikati içinde" açabilir (age.: 65).

Deleuze, artık farklılığın böylece, Özdeş ve Denk değil, "Aynı içinde Aynı" olarak düşünüleceğini vurgular. Burada Aynı, asla Denk ile rastlaşmaz, hatta sadece özdeş olanın "boş, kayıtsız tekliği içinde bile". Heidegger, Farklılık ve Sorgulama, ontolojik farklılık ile sorunun Varlığı arasında temel bir tekabüliyet çıkarır ortaya. Aynı ve Özdeş'i sadece kökensel farklılığı düşünmek ve onu bütün dolayımlardan kurtarmak üzere birbirlerinin karşısına koyar. Denk ve özdeş olan, daima, farklılığın yokluğuna doğru gidecek; her şey ortak bir adlandırıcı ya da ayırt ediciye indirgenecektir. Aynı, farklılığın toplaşması aracılığıyla, farklı olanla birlikte tanımlandığında ve sadece farklılık düşünüldüğünde "aynı" denilebilecektir. Yani, "aynı" daima, farklı olanı, denk ya da özdeş içinde farklı olan düzeyine yerleştirir; kökensel bir "Bir-içinde-Varlık"ta toplar. Denk ise, farklı olanları sadece kör bir birlik olarak tek biçimliliğin içinde dağıtır. Böylece Heidegger, Varlığa "yeni bir ihtişam" kazandırır (age.: 66). Bu yüzden Deleuze, Heidegger'in Varlığı, temsilin özdeşliğiyle ilişkisindeki herhangi bir tâbi kılma tarzından kurtaramadığını vurgular. Kavramlar, sorular ve problemler, farklılık ve çelişki, Varlık ya da Varlık-olmayanın, (olmayan)-Varlık'ın ötesinde, dışında kurulmalıdır. Bu dışarıya açma, hakiki eleştirinin olduğu kadar, hakiki yaratma eyleminin de kaçınılmaz koşuludur; "kendinin ve düşünme eyleminin düşüncenin kendi içinde doğduğunu varsayan düşünce imajı" tahrip edilmeli; düşünce, Varlıktan alınıp, bu dünyaya taşınmalıdır (age.: 139).

Heidegger'de ayrıca, insanın hakikate eyleşmesini sağlayan, açıklığa ulaşabilmesi hükmünü veren, Varlığın açılıp kapanması anlamında, Varlığın hakikatidir. Örtük, kapalı olmayış, açıklık, kendisinde/kendisinden olur. Hem şeylerin bilinmesi ve açıklığa kavuşması hem de açıklığa içkin olan kapalılık, aynı anda Varlığın kendisine bağlıdır. Ancak düşünce doğrudan Varlığa bağlandığında, Varlığın sesine kulak verip şiirsel dilini aracıladığında Varlığın hakikatine tutunabilecektir (Heidegger, 1977). Bu anlamda, Heidegger'in Varlık'ı halen, Varlığın nihai olarak kendine saydamlığını gösterme peşindeki Hegel'in felsefesindeki Varlıktır. Hegel'de, Varlığın diyalektik bir süreçte katlarının açılması aklın ilerlemesiydi aynı zamanda. Sadece, Varlığın özünün sürekli somutlaşması sürecinde kendine ulaşacak, kendisi haline gelecekti. Hegel'in Varlık kavramı, basitçe somut gösterimin (anlamlandırmanın) dolaysız, tamamlanmamış sezilmesiydi. Varlık, henüz kavranılmamış bir düşünüm tarzıydı ve bu yüzden de kavramsal olarak gerçekleştirilmesini bekliyordu. Böylece Varlığın hakikatine

ulaşması, sadece düşüncede, düşünce aracılığıyla olabilirdi: "Hegelci mantığın varlığı sadece, kendi karşıtından geçerek kendini doğrulayan, arı ve boş 'düşünülen' varlıktır. Hegelci diyalektik, doğrulama ile, hakikatin hakikiliğini ve gerçeğin pozitifliğini karıştırır. Varlık ve Hakikat, yaşamı yok etmenin, yadsımanın yollarıdır... Dünya ne 'doğru' ne de 'gerçek'tir, yaşayandır... Dünyanın düşünüldüğü gibi bir hakikati yoktur" (Deleuze, 1983: 183-184).

Deleuze'e göre, bütün bir felsefe tarihi, Varlık sorusuna, yani "dır" sorusuna dalmıştır. Belirli "tözler"in ve niteliklerin değerlendirilmesi ve varolanın doğrulanmasıdır, esas olan. Rastlantıları "olmak"tan kurtarmak için, ilişkiler ve yakınlıkları düşünmek gerekir. "Olmak"ın altını oymak için, her şey öyle baştan çıkarılmalı ki, ilişkilere girebilsinler, ve sonunda da "dır" yerine "ve" koyulabilsin. Örneğin, "aslan bir hayvan'dır'" yerine, "aslan 've' hayvan" denmeli. Burada "ve" bütün ilişkilerin oluşa geleceği gerilim koşuludur; Bir ve Bütün'ün ötesine gitmeye zorlar; sanki, 'olmak'tan çok, 'olmak'ın 'arasında'dır. İlişkiler, kendi koşullarında eyleşebilirler; ya da iki "bir"liğin, birbirlerine göre aralarında. "Ve", ilişkilere, kaçış çizgileri yaratarak, hem kavramı hem de bütünlüğü özgürleştirecek bir yönelim verir. "Ve" ikilik üstünden işleyen bir diyalektik düşünce değil, çokluk taşır (Deleuze ve Parnet, 1990: 83- 84, 86- 87).

Yine, Deleuze'e göre, "şey"ler varolmaktan önce, gerçektirler. Deleuze, çokluğun, sapmaların ve farklılığın içine döküldüğü Varlık (Bir'lik) yerine Nietzsche'nin karşı-Hegelci düşüncesinden kalkarak geliştirdiği Oluşu getirir. Şeylerin gerçeklikleri, sürekli bir oluş ve yok oluştur. Dünyayı ve düşünceyi, Varlığın açılıp kapanması ile tanımlı bir *phusis* içine yerleştirmek yerine, "biçimsiz güçler ve bedensiz yüzeylerin etkileşimi"ne dönüştürmek gerekir (Bogue, 1989:152). Çoklukları tek bir anlama indirgeyen Bir ya da bütün farklılıkları içerecek tek bir anlamda ifade edilen Varlık yerine, oluşlardan söz edilmelidir. "Tözün birliği" yerine, "eşsiz bir yaşam düzleminde bir diğerinin parçası olan sonsuz değişimler" koyulmalıdır (Deleuze ve Guattari, 1988: 254). Oluşlar, bir Birlik oluşturacak şekilde biraraya gelmezler; farklı hızların, oluş bloklarının, boşluğun ötesine sıçramanın, çizgilerin, yanlışların bileşimidirler. Oluşlarda, hakikat ya da öznenin yeri yoktur (Deleuze ve Parnet, 1990: 131- 132). Oluş, çoklukların ve farklılıkların kendilerini gösterebilecekleri sürekli bir dönüşümdür. Ne karşıtların biraraya geldikleri dinamik bir süreç ne de katlarını ereksel bir tarzda açan bir özden çıkmış bir özdeşlik sentezidir. Her türlü özdeşliği, her türlü düzenli içselliği/içerideliği reddeder; temsil edici bileşenler, yani özne, nesne ve varlık arasında herhangi bir bölünme yoktur, oluşlarda; "ontolojik kapanma"nın müdahalesiyle, Bir-Bütün (Varlık) ile Çok (varolanlar) arasında sıraya dizilmiş ve Bir'e tâbi kılınmış varolanların karışacakları, altüst olacakları; varolanların çoklukları ve farklılıkları içinde ilişkiye girebilecekleri, başlangıç ve varış noktalarına bağlanmayan süreçlerdir. Ayrıca, tek bir anlam taşımaz, çoğuldur. Yani, oluşlar vardır: kadın-oluş, hayvan-oluş, çocuk-oluş,

bitki-oluş, deli-oluş, molekül-oluş... Asla şimdide değildir, her zaman zaten olmuş ve olmak üzeredir: "Oluş, bütün olumsallıklarıyla bir fiildir; 'beliriş', 'varolma', 'denkleşme', ya da 'üretme'ye indirgenemez ya da onlara geri döndürülemez... Oluş bir kök-saptır"; sistematik sınıflandırma ya da kök-ağaçsı soyağaçları değil (Deleuze ve Guattari, 1988: 239).

Kök-sap, bir ana köke bağlanmış yan kökler sisteminden farklı, toprakaltı yumrulardır. Bir düşünce imajı olarak alındığında, sistematik bir düzen gerektiren ağaç ya da kökten farklı olarak kök-sap, herhangi bir noktasından, başka herhangi şeye bağlanabilir. Örneğin, çizgisel ve kapalı ikilikler üzerinden işleyen linguistik model yerine, kök-sapta, her türlü semiyotik zincir ister biyolojik, ister ekonomik ve politik olsun, farklı kodlama tarzlarına bağlanabilir. Kök-sap, doğuran bir model ya da yapı değildir. Ardışık aşamaları düzenleyen bir ana eksen üzerinde işleyen genetikten olduğu kadar, kurucu parçalarına ayrılabilen bir temel zincire benzeyen derin yapıdan da farklıdır. Bu ikisi ile temsilî ağaç ya da kök modeli arasında bir kopuş yoktur. İkilik mantığına göre kendini temsil eden ilkeler, genetik eksen ve derin yapı tarafından da kurulur. Bunların karşısında kök-sap, bir izlekten çok, bütün noktalarından girilebilen bir haritaya benzer. "Kök-sap, bütün oluşlara açıktır" (age.: 12).

Diğer yandan Çokluk, çoklukları örten Varlığa koşulu bir anlam değil, varolanı anlatan bir şey olmalıdır. Burada "çok", etkin bir şekilde "tözsel" çokluk olarak alındığındadır ki, Özne ya da nesne olarak "Bir"lerle ilişkisi kopar. Doğal ya da ruhani gerçeklik, imaj ya da dünya, çokluklar olarak, kök-sap gibi birbirlerine bağlanırlar. Artık, nesne ve özne yerine, sayılarındaki değişimler ile çokluğun doğasındaki değişimlerin birbirlerine zorunlu olarak bağlandığı belirlenimler, etkililikler ve boyutlar vardır. Kök, ağaç ya da yapıdaki gibi noktalar ya da pozisyonlar değil, çizgiler vardır. Ayrıca çokluk, düşüncede takip edilecek bir şey olmaktan önce, yaratılacak, yapılacak bir şeydir. Çokluğun yaratılması, Çok ve Bir arasındaki soyut karşıtlıklara kapatılmış diyalektikten kurtulmak için, son derece hayati bir andır. Çok'u, Bir ve Bütün'ün sayısal bir birimi olmaktan kurtarmak ve Çok'u kavramak için, farklı çoklukları birbirlerinden ayırmak gerekir öncelikle. Bir ve bütünden çıkan ya da bunlara yönelmiş ağaçsı çokluklar ve kök-sap çokluklar aynı değildir. Çokluğun sayısına ya da boyutlarına asla tamamlayıcı ya da bütünleştirici bir "bir" eklenmez. Çünkü, çizgiler ve sayıların çokluğunu içine alacak bir üst-kodlamaya dayanan birlik, sadece bir gösterge ya da özneleştirme sayesinde kurulabilirdi. "Bir", her zaman kurulacak çokluktan çıkarılmalı, eksiltilmelidir. Böyle bir çokluk sistemi de, kök-saptır (age.: 7- 8, 32- 33).

Çokluklar ayrıca, bütün boyutlarını dolduran ya da kaplayan bir "tutarlılık düzlemi" (*plane of consistency*) ile tanımlanır. "Tutarlılık düzlemi bütün çokluklaların dışındadır" (age.: 9). Çokluklar da dışarıdadır ancak, sabit değildirler; tutarlılık düzleminin üzerindeki bağlantıların sayısı arttıkça, boyutlarının sayı-

sı da artar. Kaçış çizgileriyle (*lines of flight*) ve soyut çizgilerle diğer çokluklara bağlanırlar ve yersiz-yurtsuzlaştırmalar ve doğalarındaki değişim bu bağlanmalar sayesinde gerçekleşir. Bir çokluktan kaçış çizgileri, aynı zamanda, bu çokluğun etkin şekilde doldurduğu boyutları da sayısal olarak sınırlar. Ancak bu kaçış çizgileri, sürekli bir diğeriyle ve öncekiyle tekrar bağlanarak, kök-sapın parçaları haline gelirler. Bu, sürekli yersiz-yurtsuzlaştırmalar ve yeniden-yerli-yurtlulaştırmalar demektir.

Bu tarz oluş, bir tür birey-olaydır. Birey-olaylar, başlangıç ve sona, köken ve kadere tâbi çizgisel süreçlerde eyleşmezler, her zaman arada olan; noktalardan değil, sadece çizgilerden oluşmuş, kök-saplardır. Kişileşme, özneleş(tir)me, şeyleştirme (*thingification*) ya da tözselleşme değil, birey-haline gelmedir. Bir mevsim, bir kış, bir yaz, bir saat, bir tarih, yaşamın herhangi bir anının nesne ya da özneden farklı bireylikleri vardır: "Etkileme ve etkilenme kabiliyeti olan moleküller ve tanecikler arasındaki bütün hareket ve duradurma ilişkilerinden oluştukları anlamdadır ki, birey-olaydırlar" (age.: 261). Bir yaşamın birey-oluşu, sabit bir Düzlemde gerçekleşmez; düzlemleri, sadece hızlar ve duygulardan oluşan birey-olayların kompozisyonları ya da olumsallıklarıyla kurulur. Zamanı, "şeyleri ve kişileri konumlandıran, bir biçim (*form*) geliştiren, ve bir özne tanımlayan" ölçme zamanı (*Chronos*) değil; olayın tanımlanmamış/tanımsız zamanıdır (*Aeon*) (Deleuze ve Guattari, 1988: 262). Kadınlar, erkekler ve şeyler kendilerini, hepsi de yakınlıkla kurulmuş moleküller ya da yeniden eklenmiş parçalar olan birey-olaylar, çeşitli oluş parçaları içinde bulurlar. Böylece Kendi(lik) (*self*), sadece iki çokluk arasında, birey-olayların etkileşimine götüren bir eşiktir, bir kapıdır (age.: 249). Bir başka ifadeyle, bir kişi, bir şey, bir hayvan sadece hızlar, aralıklar, yavaşlıklar ve hareketlerle tanımlanır; "artık biçim yoktur, biçimsiz bileşenler arasındaki sinematik ilişkiler vardır; özne yoktur, ortak, değişken bireyleşmeler ve ortaklıklar, karşılıklı oluşlar vardır" (Deleuze ve Parnet, 1990: 129). Örneğin, Nietzsche *Dionysus*'u yazarken, birbirleri haline gelirler. Yine, Hölderlin, Nietzsche ya da Kleist'ta bireyleşmeler, öznellikler değil, birey-olaylar olarak sürekli doğarlar ve yeniden doğarlar.

Her oluş, yersiz-yurtsuzlaştırmadır. Belirli bir yeri, belirli bir eylemle diğerlerini dışlayacak tarzda kuran yerli-yurtlulaştırmanın karşıtıdır, bu. Yersiz-yurtsuzlaştırmalar, başka bir yere açılan yer-yurttan; yeniden yerli-yurtlulaştırma da yer-yurt kurulan topraktan ayrılamaz. Yersiz-yurtsuzlaştırma (yurttan toprağa), yeniden yerli-yurtlulaştırmaya (topraktan yurda) dönebilir. Örneğin, kapitalizmle sermaye ya da mülkiyet topraktan koparılıp, yersiz-yurtsuzlaştırılmış ancak, üretim araçlarında tekrar yerli-yurtlulaştırılmıştır. Diğer yandan, yersiz-yurtsuzlaştırma, toprağın, üzerinde biçimlenen ve yerleştirilen yurtla ilişkisine bakıldığında görelidir. "Sonsuz diyagramatik hareketlerle kurulmuş Doğa-düşüncesi"nden "Varlık düşüncesinin saf içsellik düzlemi"ne geçildiğinde ise, mutlaktır. Fakat, mutlak yersiz-yurtsuzlaştırma eninde sonunda yeniden-yerli-

yurtlulaştırmaya gider; felsefenin, Yasa Devleti üzerinde yeniden yerli-yurtlulaştırılmasında olduğu gibi (Deleuze ve Guattari, 1996: 68, 86-87). Yer-yurt (*Territory*) yerleşik pratiklerin ve iktidarın yeniden düzenlendiği hem bir işlev hem de bir yerdir. Ve iktidar ancak, yeri olursa yasallaştırılabilir. Oysa yersiz-yurtsuzlaştırma, bir göçebe (*nomadic*) davranıştır. Göçebe-oluş ise, kaygan ya da açık uçlu mekânlarda, sahipsiz topraklarda, arada-oluştur. Yersiz-yurtsuzlaştırılmış çoğunluk değişkeni dışında oluşun bir öznesi yoktur; tıpkı, yersiz-yurtsuzlaştırılmış bir azınlık değişkeni dışında, oluşun bir dolayımı, aracılayanı olmadığı gibi (Deleuze ve Guattari, 1988: 292). Ayrıca azınlık-oluş, politiktir; hem emek gücü hem de mikro-politikaları gerektirir. Ancak, makro-politikalar kadar, Tarih'in de karşısındadır; bir ağaç oluşturacak tarzda iki noktayı bağlayan çizgilerle değil, çapraz, dikey, ya da sapmış çizgiler boyunca gerçekleşir. Elbette tarih, oluşların koşullarını ve belirlenimlerini kurar ancak, oluş, tarih değildir; tarihin geçmiş ve geleceğine uymaz.

Diğer yandan, resim, müzik, yazı da, göçebe oluşların ve birey-olayların yerleridir. Woolf, Proust, Sarraute ya da Kafka'nın yazılarında ne biçim ve içerik ayrımı, ne de bir kökenin işlevine göre gelişen ya da bir yapının fonksiyonu içinde kendini düzenleyen bir biçim vardır; sadece kelimelerin akışı bulunur. Biçimlendirilecek ya da temsil edilecek karakterler, kişiler ya da öznelerin yerini, farklı hızların, yavaşlıkların, hareket ilişkileri almıştır. Ortak anlatı düzeni, yersiz-yurtsuzlaştırılmış şenlik, ve arzunun bütün kişiselleşmesinin kaybedilmesiyle en yüksek bireyleşme düzeyine ulaşan bir isim olarak içkinlik düzlemi vardır (Deleuze ve Parnet, 1990: 163- 165). Ressam ya da müzisyen, "bir dünya temsili görevinden kendilerini koparmış mutant ya da soyut çizgiler" yaratarak çizgileri özgürleştirirler. Klee, Monet, Kandinsky, şeyleri resmederek değil, şeyler arasında resim yaparak dikey beyaz ve yatay siyahın dışına uzayan renkler verirler. Renkleri, kökenleri ve koordinatları olmayan oluşlardır; bir noktadan diğerine gitmezler (Deleuze ve Guattari, 1988: 296, 298).

Aslında, sanat kavramı reddedilmelidir, çünkü bu, yanlış ve adlandırma, gösterimleme kavramıdır; sanat değil, çeşitli sanatlar vardır. Ve müzik, yazı, resim sadece insana ait değildirler. Sanatın ilk defa farklı doğaları olan emek ve ritüellerle ortaya çıktığı iddiasına bakınca, sanat sanki ilk kez insanla doğmuştur. Sanat ritüeller ve emeğe bağlandığında hemen bir yerli-yurtlulaştırma –ki, eylemlerin ve güçlerin yeniden düzenlenmesi ve biraraya getirilmesi yanında, emek işlevinin ortaya çıkışı için de zorunlu koşuldur– etkisi haline gelir. Pekala "yapay ve gecikmiş koşullar altında insanlar arasında" ortaya çıkmış olabilirlerdi, ancak çeşitli biçimleriyle ortaya çıkmak için insanı beklememişlerdir (age.: 320- 321). Kanvas üzerine resim yapmasalar bile, hormonları renkleri ve çizgilerini verdiğinde, hayvanların resim yapıp yapmadığına karar verilemez, hatta buna bakıp, insanlar ve hayvanlar arasında kesin, açık bir ayrım için pek sağlam bir temel olmadığı da söylenebilir. Resim, yüzü ve peyzajı yersiz-yurt-

suzlaştırır, ister bedenselliği yeniden eyleme geçirsin, ister çizgileri ve renkleri özgürleştirsin, isterse de aynı anda ikisini birden yapsın. Resimde, bir çok hayvan-oluşlar, kadın-oluşlar, çocuk-oluşlar vardır.

Müziğe gelince, varlığı şenlikle mümkün olabilirdi. Ancak müzik, yere yurda ait, yerli-yurtlulaştıran, yeniden yerli-yurtlulaştıran şenliği, yatay ve çapraz çizgilerle tahrip eder. Yine, ses, müzik içinde yersiz-yurtsuzlaştırıldığı için, hayvan ve insan arasında bir ayrım yapmak mümkün değildir; kuşların şarkıları pekala müzik olarak alınabilir. Ya da, müzisyen kuşlar ve müzisyen olmayan kuşlar vardır, tıpkı müzisyen olan ve olmayan insanlar gibi (age.: 300- 301). Yani sanat, ne yeniden üretim ne de taklittir; kadın/erkek ve doğa arasındaki bir tür yakınlık, karşılıklı oluştur. Sadece insanlar arasında değil, insan, hayvan, bitki ve doğal olaylar arasında çoklu yersiz-yurtsuzlaştırmalarla olur. Bunlar, karşılıklı yersiz-yurtsuzlaştırmalardır; müzisyen, kuş-haline gelen bir kadın ya da erkektir. "Müzisyen insan kuşta yersiz-yurtsuzlaşır, ancak, kendisi yersiz-yurtsuzlaşan bir kuştur, onunla ilâhi bir kuş haline geldiği kadar, bir oluşu da olan bir kuş." Ressam ya da müzisyenin "hayvan haline geldiği aynı anda, hayvan da onların istediği hale gelir, onların, Doğa ile uyumlarının en derin düzeyinde" (age.: 304- 305).

* * *

Görüleceği gibi, kaçış ve yersiz-yurtsuzlaştırma çizgileriyle birlikte, Bir yerine Çokluk, Varlık yerine Oluş(lar), Aynılık yerine Farklılık, *Cogito* yerine birey-olay(lar), kök-sap düşünce imajıyla kurulmuş içkinlik düzleminin kurucu kavramlarıdır. Deleuze (ve Guattari)'deki çoklu ve karşılıklı oluşlar, yersiz-yurtsuzlaştırmalar, Bir olarak Varlık düşüncesinin ötesine gider. Çokluklar ve Oluşlar, kesintisiz bir şekilde doğası diğer varlıklardan farklılaştırılmaya çalışılan "Düşünen insan" ya da Özne tanımına; sadece insana ait tarzlarla kurulan mutlak bir kendi kendine doğuş ve kendi içerikli öznelci, temsilî düşünceye; *Cogito*'nun ve Varlığın "nesneleştirilemezliği ya da şeyleştirilemezliği"ne dair incelikli ve gayretkeş hümanist söylemlere karşı son derece güçlü eleştirel kavramlardır. Batı'nın politik ve düşünsel serüveninin ana güzergâhlarını kuran kök-ağaç düşünce imajından düşünceyi geri almak için kök-sap düşünce imajı, düşüncenin yaşam, dünya ve felsefeyle yeni bir tarzda ilişkilenmesini getirir.

Burada Deleuze, kendisinin de teslim ettiği gibi, ampirisisttir. Ve felsefenin bugün en önemli eksiği ampirisizmdir, ona göre. Eğer bilim, resim, heykel, müzik ya da edebiyattaki gibi biçimsel devrimler yaratamamışsa felsefe, "büyük kavramlar"ından ve evrensellerinden vazgeçemediğinden; bu kavramlarla eski düşünce imajını sürekli yeniden ürettiğinden; esas dolayımı olan kavramları bir aşırılıkla, biçimsel yenilikle ortaya koyamadığındandır. Diğer alanlarda olmuş ya da olacak devrimleri kendisininmiş gibi benimsemeli; dahası, yepyeni bir düşünce dünyası, yepyeni bir düşünce kavramlaştırması, düşünce imajı yarat-

malı ve elbette bunlar, "*etrafımızda olan bitene yeterli*" olmak zorundadırlar. Burada eleştiri, felsefeden ayrılamaz. Ancak, örneğin, Kant'ın yaptığı gibi, *ideal* bilgi, *doğru* ahlâk ve inanç adına, yanlış ahlâk, yanlış din, yanlış bilgi ve benzeri "yanlış uygulamalar"ı eleştirmek yetmez. Sözgelimi, kapitalizm ya da emperyalizmi eleştirmek için, sadece "yanlışlarını" eleştirmekle yetinemeyeceğimiz gibi. Hakiki eleştiri, yeni bir düşünce imajı yaratmak adına, "doğru ahlâkı, doğru inancı, ideal bilgi" formlarını eleştirmektir (Deleuze, 2004: 138, 141- 142).

Bugün felsefe tutkuyla, *Cogito* ve Varlık düşüncesinden miras "temel rüyası"nı evrensel demokratik Devlet'te gerçekleştirmeye çalışırken, bu "içsellik formu" ve kavramları, dışarısına nesnelliklere, oradaki problemlere sağırdır. Kaldı ki, evrensel bir demokratik Devlet olmadığı gibi, kapitalizmin tek evrenseli, pazardır. Kapitalizm, "kodu-çözülmüş para, emek, ürün gibi akışların aksiyomatiği" olarak işler. Ulus-devletler ise, bir "üst-kodlama paradigması" olmaktan çıkmış, bu aksiyomatiğin "gerçekleşme modellerinin" kurucuları haline gelmişlerdir. Sanki Devletin yersiz-yurtsuzlaştırılması, sermayeninkini uygun hale getiren, destekleyen ve tamamlayan yeniden-yerli-yurtlulaştırmadır. İster demokratik, ister diktatör ya da totaliter olsun Devletler, kesin eşitsiz gelişmeleri doğrudan üreten dünya pazarına bakıldığında, ayrılamaz şekilde birbirlerine bağlanmışlardır. Böylesi bir bağlamda, "insan hakları", pazarda, özellikle de "mülkiyetin güvenliği" gibi başka aksiyomatiklerle biraradadır. Bu yüzdendir ki, insan haklarını savunmak, zorunlu olarak "demokrasinin içsel eleştirisi"ne bağlanmalıdır. Çünkü, "yoksullar ve gecekonduların yersiz-yurtsuzlaştırılması ve yeniden yerli-yurtlulaştırılması", "demokratik" Devletlerde, sadece polis ve silahlı kuvvetlerle kontrol edilebilir. "Yoksullar, gettolarından ya da yurtlarından çıkıp geldiklerinde... Haklar, ne insanı ne de Demokratik Devlet üzerinde yeniden-yerli-yurtlulaştırılmış felsefeyi koruyabilir" (Deleuze ve Guattari, 1996: 106- 107).

Böylesi bir dünyada felsefenin işi, ne Heidegger'deki gibi tek sesli, ya da sesi yine kendisinin açılıp kapanması ile boğulmuş Varlığa kulak vererek tefekkür ve temaşa; ne Habermas'taki gibi, ideal, "rasyonel iletişim" koşullarını tanımlamak, ne kapitalizmin aksiyomatiği ile belirlenmiş ister tekil isterse çoğul özne konumlarını "kabul" edip evrensel ideallikler düzeyine yükseltmek; ne de Rorty'deki gibi, "uzlaşma" ve "demokratik söyleşi kurallarını" tanımlamaktır. Oluşlar, farklılıklar ve çokluklara açık, "gerçek" problemlerin çözümüne bağlanmış kavramlar yaratmaktır felsefenin işi. Düşüncenin yeni kavramlarla yeniden tanımlanması, elbette her şeyden önce, düşüncenin Devletle ve *yerleşik imajları*yla ilişkisinin koparılması; felsefenin Yasa Devletinin yurdundan çıkıp, başka topraklara açılması demektir. Bu, çoklu bir eylemdir: Bir yandan düşünceyi, bir noktadan diğerine bağlayan güzergâhları tanımlayacak *Cogito*'nun yönteminden, yerleşik özlerden, tamamen kuşatıcı Bir-Bütün Varlık içinde tanımlanmış bir evrensel Özneden kurtarmak; diğer yandan da, gerçekliğin bü-

tün biçimlerini çoklukları ve oluşlarıyla kavramak, Varlık ve Özne arasında kurulmuş pürtüklü zihinsel mekândan, ufuksuz ya da kuşatılmamış, kaygan bir mekâna salmak (Deleuze, 2003: 354; Deleuze ve Guattari, 1988: 377- 379). Böylece, eski düşünce imajından bağımsız yeni kavramların içkinlik düzleminin başka yerlere uzatılması, açılması, yeniden yerli-yurtlulaştırmalar hazırlamak yerine, "yeni bir toprak" yaratacaktır.

KAYNAKÇA

Badiou, Alain (1997) *Deleuze "La clameur de l'Être"*, Paris: Hachette.

Bogue, Ronald (1989) *Deleuze and Guattari*, Londra: Routledge.

Boundas, Constantin V. (1997) "Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual", *Deleuze: a Critical Reader* içinde, der. P. Patton, Oxford: Blackwell, s. 81- 106.

Deleuze, Gilles (2004 [2002]) "On Nietzsche and the Image of Thought", *Desert Islands and Other Texts 1953- 1974* içinde, Los Angeles: Semiotext(e), s. 135- 142.

Deleuze, Gilles (2003) *Deux Régimes de Fous*, der. D. Lapoujade, Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (2001 [1968]) *Difference and Repetition*, İng. çev. P. Patton, Londra: Continuum.

Deleuze, Gilles (1989) *Cinema, Cilt 2*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles (1983 [1962]) *Nietzsche and Philosophy*, İng. çev. H. Tomlinson, New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles ve Claire Parnet (1990) *Diyaloglar*, İstanbul: Bağlam.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari (1996 [1991]) *What is Philosophy?* İng. çev. G. Burchell ve H. Tomlinson, Londra: Verso.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, İng. çev. B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

de Beistegui, Miguel (2005) "The vertigo of immanence: Deleuze's Spinozism", *Research in Phenomenology*, sayı 35, s. 78- 100.

Derrida, Jacques (1987) *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris: Éditions Galilée.

Heidegger, Martin (1962 [1927]) *Being and Time*, İng. çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, San Francisco: Harper& Row.

Heidegger, Martin (1977) "Letter on Humanism", *Basic Writings* içinde, der. D. F. Krell, San Francisco: Harper, s. 217- 265.

Massumi, Brian (1992) *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, Cambridge: The MIT Press:

Duygulanım, özgürleşme ve beden: Bir "Spinozist" olarak Benjamin[1]

*Kaya Akyıldız**

Giriş: İki garip yolcu

Bu yazı duygulanımlara, özgürleşmeye ve nihayet bedenlere dair, dolayısıyla Baruch Spinoza'ya ve Walter Benjamin'e dair. Spinoza ile Benjamin arasında ilk bakışta görülmeyen bir yakınlık mevcut. Demek oluyor ki bu yazı bu yakınlığı, aynı şeyden bahsediyor olma hâlini gösterıneyi amaçlıyor.

Spinoza'yı anlamanın bu dünyaya inanmak, neşeyi ve sevinci kucaklamak, hayatı başka bir biçimde deneyimlemek, duymak ve "farklı bir yaşamak"ın kapılarını açmak olduğuna inanan Antonio Negri coşkuyla "Hayata ve felsefeye dair umudu Spinozacı olmadan tasdik etmek, beslemek mümkün müdür?" (2004: 3) diye sormuştu.

Negri'nin bu retorik ama inanç dolu sorusunun aktarmaya niyetlendikleri çoklukla Spinoza'nın "politik" eserlerinden devşirilmiştir, yani Negri'nin merkeze Spinoza'nın nisbeten siyasal mevzulara hasredilmiş külliyatını koymayı tercih ettiğini söylemek yanlış olmaz. Spinoza'nın "politik" olana hasrettiği yapıtlarından kalkarak ontolojisini anlamaya çalışmak gibi bir yol seçen Negri'nin tercihi büyük ölçüde devrimci teoriyi nereden ve nasıl kurabiliriz sorusuna verilmiş bir yanıttır. Fakat Spinoza'nın metafizik ve etik üzerine yazdıklarını, yani özellikle *Etika* ve kısmen mektuplarının barındırdığı devrimci potan-

1 Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy* isimli kitabında Nietzsche'nin hayata gizem katan şeyi hem anladığını, hem de deneyimlediğini kaydeder. Buna göre düşünür, kendini bu dünyanın zevklerinden soyutlayarak tevazu, fakr ve namustan başka birşeyi bulunmayan ve sahip olduğu bu erdemleri dinî ya da ahlâkî kaygıların çıktısı kılmayan düşünceye adanmış bir hayatı yaşar. Böyle bir hayat "ihtiyaçlar"a, gündelik ve dünyevi hesaplara dönüp bakmaz, bedenini ve varlığını bu değerlerin üretildiği bir mecraya dönüştürür. Bir zamanlar öğrencisi olmuş, sohbetine katılmış insanlardan biri olarak Ulus Hoca için hissettiklerimin pek azı yukarıdaki satırlarda mevcut...

(*) Binghamton Üniversitesi, Philosophy, Interpretation, and Culture Bölümü.

siyeli devreye sokmak gibi gibi bir yol da izlenebilir, ki ben bunu yapmayı deneyeceğim. Bu tercihin nedeni *Etika*'da ve mektuplarda bulacağımız kimi önermelerin, belitlerin, çıkarımların bize bu imkânı sunduğunu düşünmem.

Spinoza'nın amaçlarından biri ölümün, kederin ve kederi çoğaltan iktidarın gücüne karşılık yaşamı yücelten, sevinçli duygulanımları artıran, başkalarıyla iyi karşılaşmalar örgütleyerek zenginleşen, bedenlerimizin eyleme kudretini yücelten bir neşe siyasasının kurulmasıydı. Benjamin'in de çalışmaları ve programı bu iddialarla rezonans hâlinde kanımca. Yazı boyunca bunu göstermeye çalışacağım ama öncelikle Spinoza'yı nasıl okuduğumu göstermem, akabinde Benjamin'i tartışmam ve nihayet duygulanım, özgürleşme ve bedenler faslını da aydınlatmam gerekiyor, bunu yapmaya çalışacağım ancak her durumda anlatacaklarımın tematik olmayacağını da belirtmek isterim.

Spinoza: Hayatın ve sevincin felsefesi

Felsefe tarihinde önemli addedilen her düşünürün temel bir derdi, bir meselesi ya da bir sorusu olduğunu ileri sürmek sıkça karşılaşılan bir tutumdur. Bu sınıfa sokulan düşünürlerin kimi durumlarda hayatları boyunca cebelleştikleri, felsefelerini etrafında ördükleri temel bir soru bulunduğu önermesi sanıldığının aksine bu düşünürleri "anlaşılır" kılmaktan kaynaklanan bir "basitleştirme" çabasının sonucu değildir her zaman. Kabaca "Şu düşünürün felsefesi şu sorunun yanıtını bulmaya çalışır" biçiminde ifade edilebilecek "basitleştirme" çoğunlukla bahis konusu düşünürün bir sorunsal tanımladığını ve tanımladığı sorunsalı gayet doyurucu ve derinlikli biçimde işlediğini söylemenin en kestirme yoludur. Bir derdi olan, dünyayla, hayatla meselesi bulunan düşünürün üretiminin sahihliğine delalet eder belki de yukarıda betimlemeye çalıştığım önerme. Misal vermek gerekirse, "Heidegger'in düşüncesinde temel soru 'Seinsfrage'dir." dendiğinde elbette Heidegger'in önemli bir düşünür olduğunun ve felsefi üretimini varlık sorunu etrafında kurduğunun anlaşılması beklenir.

Bu bağlamda dört başı mamur, ekâbir bir derdi, bir meselesi olmak durumu Spinoza için geçerli midir sorusu da kaçınılmaz olarak gündeme gelecektir. Bu soruya olumlu bir yanıt verilebileceğini düşünüyorum, kısacası başka düşünürler için geçerli olan Spinoza için de geçerlidir. Yukarıdaki soruya olumlu bir yanıt verildiğine göre Spinoza'nın derdi, meselesi neydi, neyi anlamaya çalışıyordu sualine de verilebilecek bir yanıtın olması gerekir. Bana öyle geliyor ki bu yanıt Spinoza'nın "Beden Nelere Kâdirdir?" sorusunun peşine düşmüş, düşüncesini bu sorunun etrafında örmüş bir düşünür olduğudur. Denilebilir ki Spinoza "Beden Nedir?" gibi bildik metafizikçi sorusuyla uğraşmak yerine "Beden Nelere Kâdirdir?" diye düşünmüş, bedenin neler yapabileceğini ve kudretini anlamaya çalışmıştır. Ulus Baker'in daha güzel ifadesiyle Spinoza "basitçe her türlü düşünmenin ve tinsel olgunun aynı zamanda 'bedensel' olduğunu de-

rinden kavramıştır. Bedeni, filozoflara 'ne düşündüklerini ve nasıl düşündüklerini' anlamak için bir 'model' olarak önermektedir" (Baker, "Spinoza: Hayatın Geometrisi"). Spinoza'nın farkı ve özgünlüğü sorduğu bu soruda ve verdiği yanıtta aranmalıdır. Ardından "İyi, hoş ama bedenin nelere kâdir olduğu, neler yapabileceği neden önemlidir Spinoza açısından?" diye sorulacaktır kaçınılmaz olarak ve bu yerinde sorunun yanıtı Spinoza'nın hayatlarımızı, parçası olduğumuz toplumu nasıl gördüğüyle derinden alâkalıdır.

Spinoza'ya göre parçası olduğumuz ya da artık tarihe karışmış toplumsal yapılar kederli duygulanımları çoğaltmaya çalışır, insanları uyumlu ve itaatkâr kılmayı amaçlar, bunun da temel yolu insanları korkutmak, yıldırmak, ufunet ve kötülük dolu, herkesin herkesin kurdu olduğu bir dünya tasvir etmektir.[2] Spinoza, iktidarların yaydığı bu tür duygulanımların insanın eyleme gücünü ve potansiyelini azalttığına inandığı için sevinçli duygulanımların nasıl çoğaltılabileceğini, bedenin "iyi karşılaşmalar"ı örgütleyebilmesinin şartlarını, insanın yaşama ve eyleme kudretinin artırılabilmesinin imkânlarını dert edinmiş, bu bağlamda bir özgürleşme felsefesi kurmaya, insanlarla bunu paylaşmaya hasretmiştir zihnî verimini. Yani, Spinozacılık temelde bir özgürleşme felsefesi ve buna ilişkin bir repertuardır. Yine de yanıtlanması gereken sorular orta yerde durmaktadır: Özgürleşme... Ancak hangi yolla, neyi anlayarak ve neyi yaparak özgürleşme?

Bu aşamada sanırım Spinoza'nın opus magnumu *Etika*'daki temel kavramlarla başlamak en doğru yol olacak. Doğa, Tanrı ve Töz nosyonlarının, içkinlik metafiziğinin ve doğalcılığın ne anlama geldiği, duygulanım kavramı ile fikirlerin ilişkisi, kederli duygulanımların toplumsalın kuruluşu ve modüllenmesindeki katkısı tartışmayı düşündüğüm başlıklardan bazıları...

Tanrı, Doğa, Töz: Teizm, Ateizm ve Doğalcılık

Spinoza'nın *Etika*'da bu üç kavramı birbirinin yerine kullandığını biliyoruz, ki bu durum kafa karışıklığına yol açabilir ve belki de bu yüzden Spinoza'nın panteist mi ya da ateist mi olduğu sık sık soruşturulmuştur. Gerçi Spinoza'nın *Etika*'yı Tanrı sorunsalıyla açması dönemin şartları ve felsefe yapma yordamı düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir. Tanrı, Doğa ve Töz'ün birbirini ikâme ettiği *Etika*'da bu kavramlar hemen iki kavramla beraber anılır: "Görünüm" ve "Nitelik". Tanrı, dolayısıyla Töz ya da Doğa nedir veya ne anlaşılmalıdır bunlardan sorusuna şu yanıt verilebilir:

2 Bu bağlamda Spinoza'nın felsefesinden beslenmiş ve bu düşünceye önemli katkıları olmuş Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus* ve *Bin Yayla*'da geliştirdikleri modelin Spinoza'ya çok şey borçlu olduğunu da söylemeli. Her insanın, topluluğun parçamsı (segmentary), moleküler (molecular) ve en nihayetinde özgürleşme ihtimaline işaret eden içkinlik düzlemi (plane of immanence) ya da kaçış çizgisi (line of flight) şeklinde tabakalaşan bir düzeneğin içinde bulunduğunu iddia eden Deleuze ve Guattari'nin kuramını kavrama adına Eugene Holland'ın *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis* başlıklı çalışmasına, John Marks'ın *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity* adlı kitabının 5. Bölümü'ne ve Philip Goodchild'ın *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire* isimli eserine bakılabilir.

> Tanrı ne uhrevi dinlerin Tanrısıdır ne de sanıldığı gibi, Descartes gibilerine daha uygun düşen "felsefi Tanrı". Tek bir cümleyle ifade edersek, Spinoza Tanrısı, ezeli-ebedi ve bitimsiz bir üretim kudretidir; her şeyin kendisinden çıkabildiği bir varoluşun sonsuz akışıdır. [...] Dolayısıyla uhrevi dinlerin "kudreti krallarınkine benzetilen" Tanrısı'ndan çok uzaktır – nefret eden, intikamcı, ya da bağışlayıcı, sanki insan tutkularıyla bezenmiş... Bizzat kendisi doğa olduğu için doğal bir zorunlulukla eyler (Baker, "Spinoza: Hayatın Geometrisi").

Etika'nın birinci bölümünde Töz ve ona eşlik eden nitelik ve görünüm kavramları açımlanır. Bizlerin esas olarak düşünceden türeyen ve sınırlı idrakimizle sadece iki türünü kavrayabildiğimiz nitelik mefhumu ile tözün duygulanımları anlamına gelen görünüm kavramı Spinoza'nın felsefesini anlamak bakımından kilit bir rol oynar (Allison, 26; Scruton, 38-9).

Aslında Tanrı-Töz-Doğa kavramlaştırmasının *Etika*'nın özellikle beşinci kısmında bir hayli değiştiğini söylemek mümkün, ancak şu aşamada *Etika*'nın ilk bölümündeki tanımlama üzerine yoğunlaşmak daha doğru bir yol gibi görünüyor meselenin sağlıklı bir biçimde konulabilmesi bakımından.

Hemen şunu kaydetmeliyim başlarken: Spinoza'ya göre Tanrı, Doğa ya da Töz tektir, birden çok Tanrı, Doğa ya da Töz olamaz. Töz'ün, Doğa'nın ya da Tanrı'nın varlığı zorunludur ve daha da önemlisi sonsuz ve bölünemezdir, zamandan ve mekândan bağımsızdır ve onların ölçüsüne vurulamaz. Tanrı, özellikle semavî dinlerin tanrısı gibi insan suretinde ya da insani nitelikler taşıyan, aşkın bir varlık olarak resmedilmez, bilakis bu dünyada olmaklığı ifade eden bir tanımla Tanrı içkindir, yani varolan herşeye mündemiç ve bu niteliğinin beklenen bir sonucu olarak herşeyin sebebidir, "causa sui"dir bir bakıma (Smith, 94-112; Steinberg 147-58). Spinoza'nın tanrısı sonuçlarından bağımsız, yarattıklarından azade bir "causa sui" ama aynı zamanda yarattıklarının içinde olan, onlarla yaşayan bir tanrıdır ve kendi varoluşuna da olanak sağlayan evrensel kurallara kesin bir biçimde bağlıdır. Bu durumun bir sonucu olarak Tanrı özgür değildir, eğer özgürlükten bir seçim yapıp yapınama durumunu anlıyorsak. Tanrı'da özgürlük ve zorunluluk, mecburiyet ve hür olma hâli örtüşür, bunlar bir ve aynı şeydir daha düzgün bir ifadeyle. Bu sebepledir ki *Etika*'nın birinci kısmındaki 29 numaralı önerme, yani doğada hiçbir şeyin tesadüfen ya da kazaî olarak vuku bulmadığı iddiası, olagelen şeylerin özel ve belirli bir sebeple zuhur ettiği ve bu zincirin sonsuza dek uzadığı, herşeyin aynı zamanda bir başka şeyin nedeni ve sonucu olduğu çıkarımını elde etmemizi sağlar. Demek ki Spinoza'nın kurduğu dünya başı sonu olmayan ve birbirine indirgenemeyen bir nedensellik ve akış ağıdır.

Bu noktada hayli soyut görünen bu tasarımın sunduğu radikal imkânlar üzerine düşünmeyi teklif ediyorum. Öyle görünüyor ki Spinoza'nın bu tezlerinden ontolojiye dair birtakım önemli çıkarımlar elde etmek mümkün: İlk çıkarım Spinoza'nın doğa ile kültürün veya doğa ile toplumsalın dünyaları arasında bir ayrım ya da bir fark bulunduğunu kat'iyyetle reddettiğidir. Aslında *Etika*'da in-

sanın dünyasının "krallık içinde krallık" biçiminde örgütlendiğini, her krallığın kendi yasaları bulunduğunu söyleyenlerin yanıldığını ileri sürerken tam da bahsettiğim şeye işaret etmektedir Spinoza. İnsanların dünyası, toplumsal gerçekliğimiz ve bu gerçekliğin yasaları, çalışma ilkeleri ile doğanın işleyişiyle ilgili yasalar bir ve aynı şeydir, aynı ontolojik mantık devrededir. Bu tür bir radikal doğalcı tasavvur insan dünyasını ve ona ait olanı kendi kendine yeten, kendi içinde anlaşılması gereken bir gerçekliğe sahip şey olarak görmez.

Bir başka ilginç çıkarım da Spinoza'nın bizlere sunduğu içkinlik felsefesidir. Tanrı herşeyde ve heryerde bulunuyorsa aslında bu bildiğimiz anlamıyla tanrının mevcudiyetini reddetmek anlamına gelmez mi? Herşeye ilişmiş ve bulaşmış, herşeyle ilişkideyse Tanrı, aşkın bir karakter taşıdığı nasıl ileri sürülebilir ki? Belki de şöyle bir durumla karşı karşıyayız: Spinoza'nın bu radikal teizmi aslında radikal bir ateizmdir. Bu kadar da değil; Spinoza'nın bu ontolojik konumu, yani Tanrı'nın bu dünyada gördüğümüz, bildiğimiz herşeyde bulunuyor oluşu, bu içkinlik hâli kısacası, şeylerin kendileri dışında birşeyler sayesinde varolmadıkları, eylemedikleri yargısı bir ereğin, bir sebebin olmadığını da göstermez mi ve bu aşkıncı Tanrı anlayışını yerle bir etmeye matuf bir girişim değil midir? Spinoza'nın dünyası kader ve kaza ile kurulmamış, açık ve kestirilmesi mümkün olmayan akışların dünyasıdır. Öyleyse ve bu dünyada teleolojiye ve aşkıncılığa yer yoktur: Amaçsız ve öznesiz akışların, nedenselliklerin, özgürlük ile zorunluluğun bir ve aynı şey olduğu bir dünyadır karşımızda duran (Macherey, 136-159).

Yukarıda söylediklerimin özellikle Anglosakson akademyasının yapısalcılık biçiminde sınıflamayı tercih ettiği ve Spinoza'ya dönük ilginin artmasında hatırı sayılır emekleri bulunan kimi Marksistlerin de dahil olduğu kampın temel iddialarına yakın durduğunu, en azından bir ortaklık bulunduğunu düşünebilecekler için Spinoza'nın dünyasının gayet kompleks ve çoğul belirleyenlerden mürekkep ve asla "son kerte" kabul etmeyen ve bu hâliyle "yapısalcı" herhangi bir tasarımla uyuşmayacak bir tasavvur sunduğunu söylemeliyim. Zaten zorunluluk ilkesiyle akıp giden, her nedenin bir sonuç, her sonucun bir neden olduğu bir dünya çoğul ve karmaşık bir dünyadır ve şık "yapısalcı", kendi kendine yeten düzenek kurgusuna yedirilemez.

Son olarak Spinoza'nın özgürlüğün karşısına determinizmi koymadığını bunun yerine tahdid hâlinin varlığına işaret ettiğini belirtmek yeterlidir. Birşeyin özgürce hareket etmesi demek o şeyin doğasının dayattıklarına uygun biçimde, özünün gerektirdiği tarzda ve evrensel yasalar uyarınca başka varlıklarla çoğul ve karmaşık etkileşimlere açılmasıdır (Spinoza, 2000: Ep. 56 ve 58).

Toparlamak gerekirse doğalcılık ve içkinlik tasavvuru ile beraber zorunluluğun bulunduğu evrensel yasaların geçerli olduğu kompleks nedensellik ağı Spinoza'nın Tanrı, Doğa ya da Töz ontolojisinin kurucu unsurlarıdır. Bu tasarımın mantığı tek tek insanlar, bedenler, nitelikler ya da görünümler söz konusu olduğunda da geçerlidir. Bundan ne anlamamız gerektiğini açmaya çalışacağım.

Duygulanım ve fikir: Beden nelere kâdirdir?

Spinoza'nın, bedeni Tanrı'nın özünü kesin ve belirgin bir tarzda gösteren görünüm biçiminde tanımladığını belirtmiştim. Yani, beden bir görünümden başka birşey değildir, tanrının ya da tözün değişikliğe uğramış bir hâli, varlığı muayyen bir tarzda zuhur eden sonlu şeydir bir başka deyişle. Bedenler hareketle kurdukları ilişkiye binaen farklılaşabilir, zaten ya hareket ya da sükûn hâlindedirler (1992: II, Ax. 1). Her beden, her gövde töz bakımından aynı olup bedenler farklı ve tekil bir öze sahiptir; "bedenler birbirinden hareket ya da sükûn hâlinde bulunmak ve hız ile yavaşlık bakımından ayrılır, töz bakımından değil" (1992: II, Ax. 2, Lemma 1).

Bedeni ve bedenin kudretini kavramanın en az iki yolu vardır. Beden en başta uzayda bir yer kaplar ve işgal ettiği yerde bir bütün olarak değil sonsuz sayıda parçanın birlikteliği sayesinde durur. Spinoza bunu şöyle ifade ediyor: "İnsan bedeni her biri son derece karmaşık ve başka başka yerlerden gelen parçalardan oluşur" (1992: II, Post. 1) Demek oluyor ki tüm bedenler başka pekçok bedenden, cisimden ve bu bedenlere, cisimlere ait unsurdan oluşur, hatta bu parçalar da başka bedenlerin ve cisimlerin daha da parçalanmış kısımlarından mürekkeptir ve bu sonsuza kadar uzayıp giden bir zincirdir. Fakat tüm bedenler duygulanım kapasiteleri, ürettikleri ya da maruz kaldıkları duygulanımlar açısından ve daha da ilginç biçimde deneyimlenen duygulanımların kesafeti, yani yoğunluğu bakımından da farklılaşır. Bir beden aynı zamanda çeşitli duygulanımlar yaşayabilir ve yaşatabilir.

Böylece Spinoza'nın en özgün kavramlarından biri olan "duygulanım"a da girmiş olduk. Bu noktada bir karışıklığa mahal vermemek için duygulanımların duygudan, tutkudan ve histen farklı bir fenomen olduğunun altını çizmek isterim. Duygulanım aktif veya pasif, kederli ya da sevinçli olmak bakımından ayrılık gösterir, ancak şimdilik bu farklılıklara değinmektense doğrudan duygulanım hakkında konuşmak daha doğru bir yol gibi gözüküyor.

Duygulanım üzerine okumaya ve araştırmaya karar veren herkesin fark edeceği üzere bu konu hakkında pek az düşünür söz almış, konuşmuş ya da yazmıştır. Okumaya ve araştırmaya devam edildikçe bunun tesadüfî olmadığı da anlaşılır. Birkaç istisna hariç Batı felsefesinde ve özel olarak "Kıta Felsefesi"nde bir cephede beden/ruh karşıtlığı, maddî/bedeni tutkular ve bunların kökeni hakkında bol bol yazılıp çizildiği, beri yanda öznenin muhayyel ve ideolojik temsilleri bahsinde bir kavramlaştırma çabasının ve devasa bir külliyatın var olduğu hemen fark edilecektir. Ancak, yukarıda anılan bu iki yaklaşımın da duygulanımın maddîlik, bedenilik ve kesafetle ilgili boyutunu hepten unutuşa terk etmekle malul olduğunu söylemek çok da yanlış değildir.

Sorun "duygulanım"ın günümüz düşüncesinde dahi görmezden gelinmesi, izine rastlanamaması değildir. Bunu söylemek "duygulanım"ın tematikleştirip

akademik araştırma ve çalışma nesnesine dönüştürüldüğü ya da düpedüz psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinler aracılığıyla evcilleştirilip tüm devrimci potansiyelinden, maddî ve bedeni olmaklığından arındırıldığı günümüz dünyasında pek doğru da değildir.

Bildiğimiz sorunlu kullanımında duygulanım ya kesafeti, maddîliği ve bedenîliğinden arındırılmak suretiyle ya da psikanalist düşüncenin saplantılı düşünce başlığına iliştirilerek incelenir. Duygulanımın bedensel karşılaşmalar ile ortaya çıkması, kesafetinin azalıp çoğalıyor olması gibi en temel nitelikleri dışarıda bırakılır. Yani, aslında duygulanım hakkında konuşan yukarıda değindiğim bu bakışlar bir tür inkâr stratejisini işletir ve duygulanımın bu en temel niteliklerini görmezden gelirler. Üstüne bir de duygular, tutkular ve başka ruhsal durumlarla karıştırılınca duygulanım iyice tanınmaz hâle gelir. Şüphesiz duygulanım duygularla, tutkularla ve daha başka ruhsal durumlarla ilişkili olarak düşünülebilir, ancak yukarıda saydıklarım kanımca duygulanımın türevleri, ondan doğan şeylerdir ve duygulanım tüm bunların kaynağı olarak türevlerine indirgenmemelidir.

Bu husuta galat-ı meşhur sıfatını hak eden yanlışların başta geleni duygu ile duygulanımı bir ve aynı şey zannetmektir. Gerçi felsefeciler arasında *Dureé* kavramıyla Henri Bergson'un, insanın ruh hâllerine, "hava"sına dair kuramlaştırma çabasının ürünü *Stimmungen* kavramıyla Martin Heidegger'in ya da *Triebe*'a dair değerlendirmeleriyle Friedrich Nietzsche'nin ve özellikle *Triebe* kavramını Freudculuk'a hapsetmeden anlama çabasıyla Pierre Klossowski'nin, duygulanıma yakınsayan ruhsal durumları yukarıda aktardığım bilindik sorunlu okumaların ötesinde tartışmaya, onu bildik psikolojik ve psikanalitik bakışlardan kurtarmaya çalıştıkları ileri sürülebilir.

Dahası bir dereceye kadar özellikle Spinoza'nın kafa karışıklığına vesile olduğu da söylenebilir yüzeysel bir okumanın sonucunda. Ne de olsa örneğin *Siyasal ve Teolojik İnceleme* ya da *Siyasal İnceleme* gibi çalışmalarında iktidarın tutkuların baskıcı dağıtımı vasıtasıyla yani korkuyu ve pasif tutkuları sürekli üretmek suretiyle kendini kurduğunu iddia ederken tutkulardan, korkudan bahsetmemiş midir denecektir (Blom, 209-29; Gatens, 108-24; Levene, 136-88). Bu soruya bir yanıt vermeye girişmeden evvel duygulanım üzerine biraz daha düşünmemiz gerekiyor.

Duygulanımı yeniden düşünebilmenin yollarından biri onu harekete geçmenin, aksiyonun bir biçimi saymak olabilir. Bu da Marx'ın Feuerbach'ın somutla bağları hayli zayıf materyalizmini pratiğin felsefesine dönüştürmesinden öz itibariyle çok farklı bir müdahele olmayacaktır. Bu tür bir müdahelenin anlamını ve zaruretini ilk fark edenler Etienne Balibar ile Gilles Deleuze ve Felix Guattari olmuştur denebilir sanırım. Balibar, duygulanımın üretim, aksiyon ve tutkuyu önceliyor olduğunu kaydettiğinde (1995: 13-41), Deleuze ve Guattari *Anti-Oedipus*'ta duygulanımı tutkunun, aksiyonun ve üretimin temeline koyarken (1983: 22-35) bunu demeye çalışıyor gibidirler.

Daha da açmak gerekirse Deleuze ve Guattari *Anti-Oedipus*'ta "tarihsel sayıklama"dan (historical delirium) bahsederken rüyaları, fantezileri, hayal gücünü "yoğun" içsel olaylar olarak anarlar ve bu deneyimlerin toplumsal olarak ne tür ortaklıklara tekabül ettiğinin izini sürmeye çalışırlar. Öyle ki, tüm bu deneyimlerin hangi benzerlikleri gündeme getirdiği ve nasıl bir modüllemenin altan alta işlediği, deneyimleri aktaranın "ben" kipinde konuşuyor olmasına rağmen ne tür bir evrenselliğin, genel geçerliğin devrede olduğu kanıtlanmaya çalışılır. Amaç sanrılarından, rüyalarından, fantezilerinden bahseden bu "ben"in gayet çoğul, genel ve bir o kadar da anarşik bir "ben" olduğunu ispatlamaktır esasında. Sonuçta sanrılar ve başka kesif içsel deneyimler Deleuze ve Guattari'nin tezgâhından geçtiklerinde "tarihsel sayıklama" dedikleri şeyle irtibatlandırılır ve bu deneyimlerin hem psikanalitik, hem de fenomenolojik yorumlarına yöneltilmiş bir eleştiri için hazır ve işlenmiş hâle gelirler. Evrensellik, genellik ve çoğulluk konusundaki ısrar hem psikanalizin, hem de fenomenolojinin bu deneyimleri bireyle ve bu deneyimleri yaşayan bireyin tarihiyle sınırlamak şeklindeki yöntemlerine itirazın bir sonucudur. Özellikle psikanalizin sayıklamanın evrensel ve sistematik karakterini toplumsal ve siyasal birim olarak seçtiği aileye, *Oedipus*'a, "anne-baba-çocuk" üçgenine sıkıştırmasıdır Deleuze ve Guattari'yi rahatsız eden. Psikanalizin bu operasyonunun siyasal hedefi açıktır onlara göre: Sayıklama ile dile gelen ve sınırsız sayıda kırılmayla, farklılaşmayla ilerleyen arzu ve duygulanımı aileye hapsedip toplumsallıkla bağını kesmek. Gerçi bu "kusur"un sadece psikanalitik teoriye has olduğunu söylemek doğru olmaz. Özneye dair kelâm eden idealist felsefe geleneği bilincin, bilincin objesi olan şeyi ancak düşünce ya da linguistik temsil ve düşünüm suretiyle kavrayabileceğini söylerken benzer bir indirgemecilik yapar.

Deneyimin köklendiği asıl birim olarak aileyi düşünmek, her durumda "anne-baba-çocuk" teslisini göreve çağırmak şeklinde çalışan psikanalitik teorinin göremediği, özneliğin pek çok değişik süreçte ve mahalde üretildiğidir. Bu bakımdan psikanaliz *Oedipus* vasıtasıyla özneliğin üretimini tek boyutlu ve düzen açısından kontrol edilebilir sınırlara çekerek büyük bir hizmette bulunur, bu yolla özneliğin devrimci ve çoğul kuruluşuna engel olmaya yarar Deleuze ve Guattari'ye göre.[3] Duygulanım durumu bedenin hız ve sükünetle ilişkisini anlatır, adı üstünde bir durumun betimlenmesidir söz konusu olan. Duygulanım ise bedenin farklı duygulanım durumları arasındaki o akışını, bedenin duygulanım yaşama kapasitesindeki artışı ya da azalışı ifade eder.

Duygulanımlar aktif ya da pasif, kederli veya sevinçli biçiminde sınıflanabilir. Aktif duygulanımların kaynağı kendi bedenimizdir, buna karşılık pasif duygulanımlar bir dış nedenden kaynaklanır. Duygulanımlar aynı zamanda kederli

3 Daha detaylı bir psikanalitik teori eleştirisi için Deleuze'ün Guattari ile birlikte yazdığı *Anti-Oedipus*'unun yanı sıra Deleuze'ün *Desert Islands and Other Texts (1953-1974)* başlıklı kitabındaki "Five Propositions on Psychoanalysis" yazısına ve Ulus Baker'in *Toplum ve Bilim Dergisi*'nin 70. sayısında çıkan "Ignoramus= Bilmiyoruz: Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru" başlıklı makalesine bakılabilir.

ya da neşeli, sevinç yüklü duyguları bedenlere iliştirmek bakımından da sıralanabilir. Sevinç bir dış neden eşliğinde, yani pasif hâlde bedenin duygulanım yaşama kapasitesindeki artışı, kesafeti ve dolayısıyla ruhun daha mükemmel bir duruma sıçrayışını ifade ederken kederli duygulanım yine bir dış neden eşliğinde ruhun sahip olduğu mükemmelik hâlini yitirmesini, bedenin duygulanım kapasitesinde bir düşüşü anlatır (1992: III, Pr. 11, Sch.). Bu durumda sevinç her bedenin aradığı, erişmeye çalıştığı bir duygulanımın adıyken keder kendi dışımızdaki şeylerden kaynaklanan ve hatta bu dış güçlerin (örneğin iktidar ya da devlet...) çoğaltmaya çalıştığı şeydir. Spinoza sevincin ve kederin yanına arzuyu da koyup bu üç duygulanımın temel duygulanımlar olduğunu, diğer tüm duygulanımların bu üç temel duygulanımdan türediğini öne sürer.

> Spinoza'ya göre bütün duygular üç temel duyguya indirgenebilirler ve onların kombinasyonlarından ibarettirler... Varolma ve eyleme gücüm (arzu), bu gücün artışı (sevinç) ve azalışı (keder). Bu son derecede bedensel bir durumdur çünkü Spinoza duygulanışların hem bedeni hem de ruhu ifade ettiklerine inanıyordu. [...] Böylece insan zihniyle vücudunun ortak mimarisini kavrayabiliyoruz: dış cisimlerin bedenimiz üzerindeki etkisi (affectiones), yani bedensel karışımlar; bunların bizde korunması (imajlar ve hafıza); bunların bizim eyleme gücümüzü artırıp azaltmaları (sevinçler ve kederler), ve bütün bunlara dair oluşturduğumuz fikirler (idea)... (Baker, "Spinoza ve Aşkın Diyalektiği").

Spinoza'nın sınıflandırmasında duygulanımların iki farklı eksende kesistiği açıktır. Örneklemek gerekirse bedenin deneyimlediği bir duygulanım sadece pasif denilip bırakılmamalıdır, bu duygulanım kederli de olabilir, daha doğrusu pasif ve kederli duygulanımdan söz edilebilir, ki Spinoza da bunu kederli tutku şeklinde tanımlar ve bu kategoriden duygulanımlara ya da kederli tutkulara nefret, korku ve acımayı dahil eder. Bu türden kederli tutkular bireyi esir alırsa, beden bu gibi duygulanımların hapishanesine dönüşürse duygulanım kudreti ve kesafeti azalır, faaliyeti düşer. Aksi durumda, yani sevinçli pasif duygulanımların[4] ya da sevinçli tutkuların coştuğu anda, pasif ve "iyi karşılaşmalar"a muhtaç olması bir yana, bedenin eyleme kudreti artar. Kederli aktif duygulanım kategorik bakımdan imkânsız olduğu için kişi kederli olup aktif duygulanım durumundaysa bu ancak sevinçli aktif duygulanımın doğuşuna vesile olabilir ki bu hiç tartışmasız Etika'nın önümüze koyduğu en büyük hedeflerden biridir hayatı anlamak ve bir başka türlü yaşamak bakımından (Spinoza, 1992: III, Pr. 58 ve 59).

Bu noktadan sonra artık Spinoza'nın fikir mefhumunu nasıl kavramlaştırdığına bakabiliriz. Tıpkı bedenin hissetmesi, duygulanımlar yaşaması, başka be-

4 Pierre Macherey *Deleuze: A Critical Reader* adlı derlemedeki "The Encounter with Spinoza" başlıklı yazısında sevinçli tutku denilen şeyin mümkün olamayacağını, zira Spinoza'da tüm tutkuların kederli olduğunu ileri sürer. Deleuze'ün Spinoza'da hem aktif sevinçli, hem de pasif tutkular bulunduğu iddiasına karşı çıkar Macherey, ancak ben bu konuda Deleuze'ün haklı olduğunu düşünüyorum.

denleri etkilemesinde olduğu gibi akıl da düşünmemizi ve fikirler oluşturmamızı sağlar. Spinoza fikri, düşünen şeyin yani aklın kavramlaştırdığı, oluşturduğu şey olarak tanımlıyor. Fikirler oluşturmak ya da bir fikre sahip olmak aktif bir durumu ifade eder. Zihnin kurduğu fikirler temelde ikiye ayrılır: Yeterli ve yetersiz ya da bir başka deyişle tam ve noksan fikirler.

Tam ya da yeterli bir fikir kendi kendisine yeten, kendi başına var olabilen, nesnesine ihtiyaç duymayan ve doğru, tastamam, eksiksiz bir fikir olmanın tüm şartlarını yerine getiren fikirdir. Bu tastamam, noksansız fikir sadece bedenimizin hâllerini ya da bir başka bedenin bedenimiz üzerinde bıraktığı etkiyi tanımlamakla yetinmez, sebep ve sonuç ilişkisini de doyurucu bir biçimde ifşa eder. Buna karşılık eksik ya da yetersiz fikir nesnesine dair kafa karıştırıcı, bölük pörçük bilgi sunmaktan ve sebep-sonuç ilişkisini bir türlü doğru dürüst kuramamakla malûldür. Noksan fikre güzel bir örnek insanın özgür olup olmadığı bahsinde ortaya çıkar. İnsanlar iradeleriyle seçim yaparak, sorumluluk alarak eylediklerini düşünür, oysa bu yanılgıdan başka birşey değildir Spinoza'ya göre. İnsan gerçekten özgür olmak ve bu noksan fikirden kurtulmak istiyorsa özgürce seçtiğini düşündüğü şeyin aslında doğasına en uygun ve başka türlü zuhur etmesi beklenemeyecek şey olduğunu idrak etmelidir. Başka türlü söylemek gerekirse noksan fikir, bizi gerçeklikle doğrudan yüzleştirebilme gücü taşımayan fikirdir. Dahası noksan fikirler kendilerine kaynaklık eden sebebe tâbi olup aynı zamanda bedenlerimize ne olduğunu da eksik temsil ederler ve bu nedenleri hiçbir zaman tam olarak açıklama kudretleri yoktur (Deleuze, 1990: 145; 1988:73-6). Tam fikirler ise sebeplerini, derdini, meselesini eksiksiz biçimde önümüze serer, temsilî olmayan aracısız ve eksizsiz bir deneyimleme tarzıdır söz konusu olan. Toparlamak gerekirse tam ya da noksansız fikir sebebini, derdini kapsar ve açıklar. Buna karşılık noksan fikir şeyleri birbirine karıştırıp temsil düzleminde eksik bir görü sahibi olunmasına yol açar (Deleuze, 1988: 133).

Bu aşamadan sonra duygulanım ve fikir arasındaki ilişkinin niteliğine de göz atabiliriz. Daha önce duygulanımın aktif ya da pasif ve kederli ya da sevinçli olabileceği aktarılmıştı. Benzer bir ayrımın fikirler için de geçerli olduğu eklenmişti, yani fikirler tam ya da noksan, açık ya da karışık, bölük pörçük olabilir denmişti. Doğrusu Spinoza fikirler ve duygulanımlar arasında bir tâbiyet ilişkisi kurmaya direnir, bedenin ve ruhun koşutluğu, birbirlerine paralel konumda bulunuşları fikirler ve duygulanımlar söz konusu olduğunda da devrededir. *Etika*'nın ikinci kısmının yedinci önermesinde şunları söyler Spinoza: "Fikirlerin nizamı ve birbiriyle ilişkileri ile şeylerin düzeni ve birbirleriyle irtibatları aynıdır". Bu koşutluk ya da aynı yasalara tâbi olma düşüncesi *Etika*'nın beşinci kısmında çok güçlü biçimde vurgulanır: "Bedenin duygulanımları şeylerin imgesidir ve bedende tıpkı zihinde düşüncelerin ve fikirlerin düzenlendiği ve birbiriyle bağlantılı oldukları tarzda var olurlar" (1992: V, Pr. 1).

Spinoza noksan fikirlerin bolluğunun insanın pasif duruma (passionibus) ve

dolayısıyla kederli tutkulara gömülmesine neden olduğunu düşünür. Buna karşılık tam ya da upuygun fikirlerin aktif olma durumunu zenginleştirip sevinçli tutkuları çoğalttığına işaret eder ve ikincisinin baskın olduğu durumda başka bedenlerle "iyi karşılaşmalar da artar, ortaklıklar çoğalır." (1992: III Pr. 1, Cor.) der. Spinoza'nın kurduğu koşutluk evreninde ruh ve beden birbirleriyle hiyerarşik bir ilişkiye girmez, E. Balibar'ın da kaydettiği gibi psikanalitik düşüncenin bilinç-bilinç dışı kavram çiftine karşılık aktiflik ve pasiflik durumu da kullanılması gereken bir kavram çifti olarak düşünülmelidir (1998: 107) bu koşutluğun anlaşılması için.

Bu noktaya kadar Spinoza'da duygulanım, fikir, pasiflik, aktiflik, sevinç, keder ve düşünce-duygulanım koşutluğu gibi başlıkları açmaya çalıştım. Artık bu kavramların gündelik hayatta ne manaya gelebileceğini Walter Benjamin'in deneyim kavramı ve *Esrar Üzerine* başlıklı çalışması bağlamında ele almak istiyorum.

Esrar Üzerine ya da Spinozist olarak Benjamin

Benjamin, aşağı yukarı "Paris Pasajları" üzerine çalışmaya başladığı sıralarda rüyalarında gördüklerini de tuttuğu devasa not yığınına eklemeye başlamış, dahası deneyimle ilgili repertuarını keyif verici, uyuşturucu maddeler kullanmak ve yaşadıklarını da kağıda dökmek suretiyle zenginleştirmek yoluna gitmiştir. Rüya aktarımlarıyla ve uyuşturucularla girdiği ilişkiden beklentisi kapitalist üretim tarzı altında donduğuna ve kalıplaştığına inandığı nesneleri görme ve bilme biçimine dair şartlanmayı kırmak, daha doğrusu nesneleri kullanım ve değişim değerini haiz "meta" formu dışında algılayabilmektir (Wolin, 2006: 30-5; Pensky, 214-19). İster rüyada olsun, ister uyuşturucunun verdiği sarhoşluk ve başka esriklik durumlarında olsun Benjamin'in muradı birbirleriyle hemen görünmeyen bağları bulunan şeylerin dünyasını yeni bir gözle görmek ve ayıkken sadece cismani ya da mimetik bağlamda temas ettiği soyut ya da somut şeyleri bambaşka bir tarzda deneyimlemektir.

Bu maksatla geliştirdiği ve kapitalist fantazmagoryadan kurtulmayı ima eden "uyanış" kavramıyla kastettiği de "bir çağdan özgürleşme"den, yani kapitalizmin yarattığı rüya âleminden özgürleşmekten başka birşey değildir. Benjamin'in sevdiği bir metafora müracaat ederek söylemek gerekirse takımyıldızında bir arada duran pek çok yıldız misali "uyanış", "fantazmagorya", "arzu imgesi", "rüya âlemi", "felaket" (Buck-Morss, 2003 ve 1999) gibi bir dizi kavram takımyıldızının parçalarıdır.[5] Bu kavramları tek tek ve uzun uzadıya açıklamak

5 Bahsedilen kavramlara ilişkin doyurucu açıklama Susan Buck-Morss'un *The Dialectics of Seeing* ile *Rüya Âlemi ve Felaket* kitaplarında mevcuttur. Ayrıca Rolf Tiedemann'ın "Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of The Theses 'On The Concept Of History'" başlıklı makalesi, Rainer Rochtlitz'in *The Disenchantment of Art: The Philosophy of Walter Benjamin* kitabının "History, Politics, Ethics" isimli bölümü, Benjamin'in anıtsal çalışması *Paris Pasajları*'nın da çevirmenlerinden Howard Eiland'ın "Superimposition in Walter Benjamin's Arcades Project" adlı

bu yazının sınırlarını aşıyor, ancak yine de kimi kavramlara ve Benjamin'in neyi hangi gerekçelerle söylediğine bakmamız gereken durumlardan biriyle karşı karşıya olduğumuz açık. Benjamin'in kapitalizmi neden mitle, rüyayla ilişkilendirdiğini açıklamanın uyanış ve deneyim kavramlarını sindirebilmek bakımından da elzem olduğunu eklemek gerek.

Benjamin'e kadar gelen kapitalizmin doğuşuna ve özgüllüğüne dair yazında hep vurgulanan nokta kapitalizmin dünyayı büyüsünden arındırdığı, eskinin mitik, akla dayanmak yerine batıl inançlara yaslanan irrasyonel zihniyet biçimlerini paramparça ettiğidir. Özellikle Weber ve takipçilerinin kapitalizm okumasının bu minvalde geliştiğini söylemek mümkün. Benjamin, bunun aksine kapitalizmin "meta" formu dolayımı ve "mal"a dönüşmüş şeyi arzu nesnesi kılmak suretiyle ve daha da ilginci mitik anlatıları kendi fantazmagorik söylemine yedirerek bir rüya âlemi yarattığını ileri sürer. "Uyanış" ve "deneyim" işte bu rüyadan uyanmak için geliştirilmiş kavramlardır ve bir kere bu rüyadan uyanıldığında nesnelerin ve tarihin bambaşka bir gözle algılanacağına inanır. Kısacası, Tiedemann'ın da kaydettiği üzere Benjamin'in derdi tarihi yeni ve diyalektik bir formatta (175-7) nasıl okuyacağımızdır.

Tarihi tarihselci bir gözle, sürekli "yeni"nin ortaya çıktığı, ilerleme düsturuna itibar eden bir perspektiften görmek aslında kapitalizmin ya da modernliğin tuzağına düşmektir, çünkü modernlik ve kapitalizm hep "yeni"yi getirdiğini, hep ilerlediğimizi iddia eder. Tarih, bir kere bu gözle okunmaya başlandığında tarihin her anında var olmuş, aslında tarih dediğimiz şeyin ayrılmaz bir parçası, bizâtihi kendisi demek olan ve hep ezilenler hanesine yazılan baskı, zulüm ve kan'ın günlerin sadece "bugün" getirdiği birşey olduğu sanılabilir, işte tam da bu yüzden tâbi konumda bulunanların hep içinde yaşadığı olağanüstü hâl durumunun ya da bunun milli hakikat rejimimizin lügatçesine girmiş biçimi olan "Birlik ve beraberliğe en çok ihtiyaç duyduğumuz şu günlerde..."nin istisna değil kural olduğu da unutulabilir. Bu gerçekliğin üstünü örtecek kadife şal tarihselcilik olacaktır, kapitalist rüya âlemi olacaktır, fantazmagorya olacaktır beklenebileceği üzere.

Benjamin, parçası olduğumuz gerçekliğin çözülüp dağılmasını sağlayacak ve yaşadığımız "olağanüstü hâl" hayatının farkına varıldığı anda bütün çıplaklığıyla kavranabileceğini düşünmüş olmalıdır. Sorun "uyanış"ın, bu çağdan "özgürleşme"nin nasıl ve hangi yolla sağlanacağıdır öyleyse. Benjamin'in uyanmayı istediği rüyanın özü itibâriyle tüm bir kapitalist üretim sürecini anlatmak için bulduğu fantazmagorya kavramının anlattığı şey olduğunu daha önce belirtmiştim. Fantazmagorya, aldatıcı ve ayartıcı imgeler aracılığıyla insanları sersemletmekte, bir rüyaya kapılarak uyku hâlinde yaşayıp gitmelerine neden olmaktadır. Sonuçta kapitalizm nesnelerin değişim değerini öne çıkarıp kullanım değerini nisbeten geriye iter ve bu suretle "meta" formuyla ve "mal"dan başka

makalesi, Roland Beiner'in "Walter Benjamin's Philosophy of History" başlıklı çalışması ile beraber Bernd Witte'nin *Walter Benjamin: An Intellectual Biography* isimli kitabını da anmak gerekir.

birşey olarak algılanmasına imkân kalmayan nesnelerle kuşatılan insanın kendisini çevreleyen dünyayla ilişkisini sermayenin mantığına tâbi kılar. Nesne, daha doğrusu "meta"ya dönüşmüş nesnenin, yani "mal"ın ve değişim değerinin öne çıkmasıyla hepten tüketiciye indirgenmiş kitlelerin artık şeylerle kurdukları ilişki ve algılama biçimi de değişir.[6]

Peki buradan uyuşturucu protokollerine geçiş nasıl olmuştur, Benjamin niye uyuşturucularla deneylere girişmiştir? Aslında bu soruya Benjamin niye rüyalarla bu kadar ilgilenmiştir, Paris Pasajları'nı neden çalışma konusu yapmıştır, niçin kumarbazlığın felsefesinden bahsetmiştir gibi soruları da eklemek mümkündür. Açıkçası Benjamin'in uyuşturucu deneyleri bir araçtan başka birşey değildir. Max Horkheimer'e yazdığı 7 Şubat 1938 tarihli mektubunda şunları söyler:

> Eleştirel teori uyuşturucunun verdiği sarhoşluğun (Rausch) akılla ne kadar derinden bağlı olduğunu ve bunun özgürleşme mücadelesine sunabileceği katkıları görmek zorundadır. Kastettiğim insanın kullandığı uyuşturuculardan elde ettiklerinin *başka insanlarla* ilişkiden de kazanabileceğidir: Bazı insanlardan elde edilebilir – erkeklerden ve kadınlardan; kimisi gruplardan ve bir başka kısmı da henüz bunu düşlemekten bile uzak olsak bile tüm yaşayan varlıklardan kazanılabilecektir. Bu kavrayış insanların dayanışması sayesinde ortaya çıkan ve nihayetinde siyasal birşey değil midir? (2006: 145)

Benjamin uyuşturucuların peşine düştüğü kutsal ya da dinî olmayan aydınlanmasının (profane illumination) nihai uğrağı olmadığının sık sık altını çizer:

---

6 Amerika'da nispeten parasız ancak yine de ev düzmek zorunda kalanların yaşadığı ve şaşırarak anlattığı bir deneyim vardır: "Garage sale" ya da "yard sale" denilen ve insanların evlerinin arka bahçesine veya garajlarına yığdıkları eşyaları satmalarına tanıklık etmek. "Garage sale" düzenleyen insanlar ellerinden çıkarmak istedikleri çok çeşitli eşyayı gayet ehven fiatlarla satışa sunar, kimilerinin bir tür av olarak gördüğü bu etkinlik türü özellikle tüketim kültürünün anavatanına yeni gelmiş üçüncü dünyalılar için hayli şaşırtıcıdır. Neredeyse herşeyin satıldığı bu panayırın tuhaflığı şundan kaynaklanıyor olabilir: İnsanların mesela yıllardır kullandıkları ya da aslında yeni alınmış ve hiçbir sorunu olmayan bir koltuğu, masayı vs. nasıl bu kadar kolay elden çıkardığı kolay kolay anlaşılamaz ilk başlarda. Eskidikçe ve giyildikçe güzelleşen, İngilizler'in babayani şıklıklarının alamet-i farikası balıksırtı, dirsekleri güderi yamalı cekedini o adamın nasıl olup da bu kadar kolay satabildiğini ilk başta anlayamazsınız. Neticede o koltukta yıllarca oturulmuş, muhabbetler, belki de kavgalar edilmiş, kitaplar okunmuş, kara kara düşünülmüş ya da o ceket pek çok buluşmada giyilmiş, bir sürü şeye tanıklık etmiş olmalıdır. Kimsenin hiçbir şeyi atmadığı, herşeyin biriktirildiği bir dünya gerçekçi bir beklenti olmayabilir ama bu hoyratlık yine de çarpar insanı. Sonra yavaş yavaş anlamaya başlarsınız: Gerçek bir tüketim toplumundasınızdır ve burada "meta"lar bol bol üretilip bol bol tüketilir, "ihtiyaç"ları giderirler. Aynı metanın benzerini, daha kalitelisini, daha ucuzunu bulmak her daim mümkündür, düzenin temel vaatlerinden biridir bu zaten. Kimsenin de ihtiyacı gideren, yararlı birşey olan, her daim daha kalitelisini ve ucuzunu bulabileceği birşeyi tutmasının anlamı yoktur. "Meta"larla sıcak ve empati dolu bir ilişki kurmak, onlara "duygusal" anlamlar atfetmek garipsenir. Neticede kullanım ve değişim değeri taşıyan, kolaylıkla yerine yenisi konulabilecek nesnelerden bahsettiğimiz söylenecektir. Bu nesneleri atmaya ya da satmaya kıyamayıp evinde biriktirenler pek normal sayılmazlar, hele bir de "meta"nın değişim değerini tümden iptal edip bunları evlerinde birikitirenler vardır ki bu kimseler ruhsal bozukluk tanısıyla tedavi edilecekleri, uyumlu bedenlere dönüştürülecekleri kurumlara yollanır. Tabii bu genel manzara bir kere kavrandığında insanların nesnelerle ilişkisinin nasıl dönüştüğü de anlaşılır, "garage sale"in nasıl sorunsuz işlediği de...

> Fakat doğrudur, dinsel aydınlanmayı aşmanın, alt etmenin yaratıcı yolu uyuşturucular değildir. Bu ancak kutsalı olmayan ya da bunları saymayan materyalist, antropolojik ilhamlarla dolmuş bir aydınlanma yolu ile mümkündür ve bu aydınlanmaya giriş dersini verebilir esrar, afyon ya da başka ne kullanılacaksa (age.: 132).

Bunun böyle anlaşılması gerektiğini kaydedenlerden biri olan Giorgio Agamben, deneyim kavramını anlamaya çalıştığı bir yazısında Benjamin'in esrar ve diğer keyif veren ya da uyuşturucu sınıfına sokulan maddeleri kullanma gerekçelerinin günümüzde geçerli olmadığını ileri sürüyordu. Agamben'e göre Benjamin'in derdinin nesneleri, ilişkileri verili, donmuş ve efsunlanmış hâlinden kurtarıp kapitalizmin yarattığı fantazmagoryadan, tatlı rüyadan uyanmak, nesnelerde sönüp gitmiş olan devrimci enerjiyi açığa çıkarmak, kapitalist metalaşma sürecinin büyülediği, mitleştirdiği rüya âlemini ters yüz etmek olduğunu kaydettikten sonra artık bu gibi kaygılarla uyuşturucu kullanan birilerine rastlamanın mümkün olmadığını ekliyordu. Agamben, insanların daha da içe kapanmak ve deneyimlemeyi ertelemek, iç dünyalarına gömülmek için uyuşturucu kullanır hâle geldiğini ileri sürüyordu. Ona göre bu hâliyle de Benjamin'in uyuşturucu ve keyif verici madde kullanarak kazanmayı umduğu deneyim ve zenginleşme artık geçersizdir (1993: 13-5).

Agamben'in iddiasını bir an için doğru kabul etsek bile[7] Spinoza'nın düşünce-duygulanım koşutluğu tezinin ete kemiğe büründüğü pek çok örnek arasında Benjamin'in deneyim kavramı ve özel olarak ele alacağımız *Esrar Üzerine* başlıklı çalışmasının ayrı bir temsil kuvveti olduğunu düşünüyorum. Kanımca Benjamin, Spinoza'nın "Beden Nelere Kâdirdir?" sorusunu uyuşturucu ve keyif verici maddeleri kullanarak anlamaya çalışmıştır.

1927 ile 1934 yılları arasında Berlin, Marsilya ve İbiza'da bazen tek başına, bazen de aralarında düşünür Ernst Bloch'un ve yazar Jean Selz'in yanı sıra Ernst Joël, Fritz Frânkel ve Egon Wissing gibi doktorların ve Egon Wissing'in eşi Gert Wissing'in de bulunduğu, mensuplarının değiştiği farklı arkadaş gruplarıyla esrar, afyon, meskalin ve afyon bazlı alkolid bir uyuşturucu olan "opiate eucodal" kullanmış, yaşadıklarını "uyuşturucu tutanakları" başlığı altında toparlamıştır. Çeşitli çalışmalarına serpiştirilmiş bu "uyuşturucu tutanakları" ilk defa 1972 yılında Almanca'da *Über Haschisch* başlığıyla ve 2006'da da İngilizce'de *On Hashish* adıyla kitap hâline getirildi. Benjamin, arkadaşı Gershom Scholem'e yazdığı 30 Aralık 1928 tarihli mektubunda uyuşturucu ve keyif verici maddelerle giriş-

7 Uyuşturucu ve keyif verici maddelere nasıl bakmak gerektiği konusu aslında bir hayli netameli... Paris'te 1845 yılında kurulan *Club Des Haschischins*'e gidip gelen ünlü şair yazarlardan Beat kuşağına kadar uzanan bir tarih var ortada. Thomas De Quincey'in *Confessions of an English Opium Eater*'dan, Charles Baudelaire'in *Les Paradis artifici els*'ine kadar giden ve merkeze uyuşturucuların insan bedenine ve algılarına ettiklerini koyan hatırı sayılır bir edebi üretim de mevcut. Şunu da eklemeli bu maddeleri kullananlar sadece avangard sanatçılar değil. Ernst Jünger'in bile hayatı boyunca kullandığı uyuşturucuya ilişkin deneyimlerini 1970'te yazmak yoluna gittiğini hatırlatmak yeterli. Bu mevzuyu Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla*'da oluş (becoming-?) bağlamında ve organsız gövde (body without organs-BwO) bahsinde tartıştıklarını ekleyeyim.

tiği "deney"lerin felsefesi için önemli katkılar sağladığını kaydeder (2006: 144). Denilebilir ki uyuşturuculardan temel beklentisi meşhur "kutsal ya da dinî olmayan aydınlanma"sına giden yolda basamak olması ve hayatı boyunca cebelleşeceği deneyim kavramının bu yolla da zenginleşmesidir, yani "uyuşturucu tutanakları" deneyimi zenginleştirme ve kutsal ya da dinî olmayacak materyalist aydınlanmasına giden yolda konakladığı uğraklardan biridir bir bakıma.

Bu noktada Benjamin'in temel derdinin kapitalist rüya âleminden, fantazmagoryadan uyanmak olduğunu ve bu yolda işe yarayabilecek ne varsa seferber etmeye çalıştığını tekrar hatırlatmak isterim. Kapitalizmin rasyonalite anlayışının zayıflayacağı, düşüncenin maddî-bedenî temellerine ilgisiz kalınamayacağı ve bu yanıyla Spinoza'nın koşutluk prensibini anıştıran yeni bir düşünce tarzını kurabilmektir derdi Benjamin'in dersem abartmış olmam sanırım. Dahası mesele, etrafındaki nesneleri "meta" formundan kurtarıp anlayabilmek, kapitalizmin benimsettiği nesne algılama tarzını bertaraf edebilmek, derin bir kavrayışla evrene bakabilmek, onun bir parçası olduğunu anlamaktır Benjamin açısından. *Esrar Üzerine*'ye daha yakından göz atabiliriz artık.

Eylül 1928'de Marsilya'daki tecrübeyle başlayalım. Benjamin akşam 7 sularında ve Herman Hesse'nin *Bozkır Kurdu*'ndan birkaç sayfa okuduktan sonra tereddüt etmeksizin esrar içtiğini kaydediyor. Tuttuğu notta ilk hissettiği şeyin dünyayla, kendisini çevreleyen şeylerle bir olduğu, benliği ya da kendiliği ile o benliği kuşatan dışarı arasındaki sınırların kalktığı, etraftaki eşyalarla girdiği duygu dolu ilişki ve bu deneyimin yoğunluğu olmuş: "Yalnızlık hissi hemen kayboluverdi, bastonum başka türlü bir haz vermeye başladı bana, çaydanlığın kulbu birden çok büyük gözüktü gözüme ve öyle de kaldı" (2006: 48). Benjamin sınırsız bir iyi niyetten, nevrotik-obsesif endişelerden arındığını, "karakter" alanının açıldığını kaydeder, birinin gülüşünde o kimsenin büyüyen kanatlarını görmeye başlar, ki bu meleksi bir dünyasallığa girişin işaretlerindendir onun gözünde. Zaten gülmek ve kanat çırpmak birbiriyle bağlantılıdır diye düşünür, farklı hisseder, çünkü başka şeylerle beraber hiçliğin dünyasına daldığını ve ne kadar derine inmeye çalışırsa çalışın hep eşikte kaldığını düşünür (age.: 19-20).

O kadar hassaslaşır ki kalemin düşen gölgesinin kağıdı incitebileceğini zanneder örneğin ve sonra yepyeni bir zaman ve mekân algısı devreye girer, birbirinden uzak zamanlar ve insanlar Benjamin'in huzur dolu evrenine sökün etmeye başlar: "Versailles Sarayı esrar içmiş birine o kadar büyük görünmez" (age.: 49). Yavaş yavaş etrafındaki yüzleri ve sesleri daha derinden hissetmeye başlar: "Bakışlarımı çevremdeki yüzlere odakladım, kimi yüzler bayağı kaba ve çirkin... Hele beni aniden ve gayet şiddetli biçimde çarpan vazgeçişle bezenmiş hayvan gibi bir erkek suratı var ki" (age.: 50). Bu tür kıyıcı açıksözlülüklerin yanında incelikler de Benjamin'in aktardıkları arasındadır. Karnı acıkmıştır, bir lokantaya gider, çoğunlukla olduğu gibi parası kıttır, oturur, uzunca bir süre menüden yemek seçemez, ancak bu hâl sadece ne yiyeceğini bir türlü bilemediği bir ka-

rarsızlıktan değil ama sipariş edemeyeceği yemeklerin alınacağını düşünmesinden (age.:51) kaynaklanan bir aşırı kibarlık ya da incelik durumunun sonucudur, yani Benjamin ısmarlamadığı yemeklerin alınmasından çekiniyordur.

Gittikçe artan bu duyarlı olma hâli sadece etrafındaki nesneleri başka biçimde algılamasına değil, bu nesnelerin birbirleriyle girdikleri iletişim hâlini de anlamasına, bu nesneleri bir başka gözle görmesine de yol açar. Hiç tartışmasız bu yeni görme biçimi kapitalist fantazmagoryanın ve rüya âleminin nesneleri fetişleştirdiği, yeniden efsunlandığı durumun aşılması demektir. Örneğin Benjamin açık penceresinden gördüğü karanlık meydanın her gelip geçenle beraber değiştiğini, meydana girenle alâkalı bir figüre dönüştüğünü kaydeder ve bu tıpkı 17. yüzyılın büyük portre ressamlarının mevki sahibi kimselerin resmini yaparken bu kimseleri karakterlerine uysun diye yerleştirdikleri sütunların ya da pencerenin kattığı ferahlık hissine benzer bir his yaşatır (age.: 52). Belki de daha dikkat çekici bir not olarak şunu ileri sürer: Esrar sarhoşluğu ilk aşkın yaşattığı esrimeye, kendinden geçişe benzer:

> Bu hâli hatırladığımda esrarın doğanın aşıkken büyük bir israfa, zayi olmaya dönüşen o varoluşumuzu yeniden bizlere yaşattırmaya ikna etme gücü bulunduğuna inanmak istiyorum. İlk aşkta eski varlığımız doğanın elinden avucundan taşan altın paraları hiçbir karşılık beklemeksizin bozdurup bize yeni bir varoluş, bir yeniden doğuş satın alıp bu yeni varoluşları eski varoluşumuza doğru avuç avuç fırlatmasıyla çabucak tüketilir (age.: 56).

Algıdaki bu değişimler kendini mekânın genişlemesi, zeminin yamulması, insanın havadaki kurşuni ağırlığı duyumsamaya başlaması, renklerin daha bir canlı görünmesi, nesnelerin kimi durumda güzelleşmesi, bazen daha yamrı yumru görünmesi gibi örneklerle bezenir (age.: 45-60). Tüm bunlar Benjamin'in bahsettiği deneyimin kesafet kazanmasının, yoğunlaşmasının numuneleri sayılmalıdır. Örneğin Benjamin, Bloch'un dizine nazik bir biçimde dokunmak istediğini ve daha temas için harekete geçtiği anda o dokunuşu hissettiğini, çirkin bulduğu bu hareketin aurasını bozduğunu anlatırken (age.: 27) esrarla beraber bedenin tüm hareketlerinin kesafet kazandığını ve kasıtlıymış gibi algılandığını kavramamız gerektiğini söylemeye çalışmaktadır. Gündelik hayatta hareketlerin, duruşların ve her türlü yapıp etmenin anlamı ve nedenleri üzerindeki şüphe nispeten azken esrarın anlama ve sebeplere dair şüpheleri çoğalttığını, bu yeni durumun insanı acı çekme noktasına kadar götürebildiğini ileri sürer sonra:

> Esrar sarhoşluğu tipinin savurduğu kar taneleri gibi dağılan ve çoğalan imgeler üretir ki bu imgelerin ordan oraya uçuştuğu "uyanık" olduğumuz zamanlarda dikkat kesilmeyip öylece bakakaldığımız anlara hiç benzemez. Esrar sarhoşluğunda imgeler dikkatimizi özel bir yolla celbetmeksizin bize kendilerini açarlar. Doğaldır ki bu durum imgelerin olağanüstü bir biçimde çoğalmasına ve akışına vesile olur, bize kalan sadece bu eşsiz güzelliği seyretmek ve takdir etmektir (age.: 59).

Bu sarhoşluktan doğan ve yaratmanın sevincine ilmeklenmiş bir sevinçtir, üretiyor olmaktan kaynaklanan bir coşku ve kendinden geçiştir. Bazen tek bir imge ya da bazen imgeler silsilesi şeklinde zihne üşüşen uzun zamandır unutulmuş anılar canlanır, o anılara ait sahneler yeniden yaşanır. Bu durum başlarda ilgiyi artırır, hazzı çoğaltır ancak anıya bir daha geri dönülemeyeceği, aynı tarzda deneyimlenemeyeceği anlaşıldığından elde hüzün ve acı kalır. Benjamin bunu çeşitli kereler yaşar.

Benzerlik kategorisi uyanık bilinç için çok az önemliyken esrar sarhoşluğunda çok daha önemli bir konuma gelir. Bu dünyada denilebilir ki herşeyin bir dereceye kadar bedenî temsilinin gerçekleştiğini, bir cümlenin dahi bir çehre ya da yüz sahibi olduğunu ve o cümlenin ima ettiği anlamın da bir süre sonra karşıtına dönüştüğünü iddia eder Benjamin (age.: 134). Böylelikle her cümle, her hakikat tersiyle bir arada olur ve neden şüphenin her tarafa sindiği de açık hâle gelir. Hakikat yaşayan, canlı bir varlıktır artık.

Bu gözlem ve düşüncelerin bir kısmı bazen değiştirilmiş hâlde bazen de kelimesi kelimesine korunarak Benjamin'in çeşitli çalışmalarında yer bulmuştur. *Esrar Üzerine*'de aktarılan gözlem ya da düşüncelerin esrarın ya da genel olarak keyif verici maddelerin yaşattığı sarhoşluk deneyiminin öznel bir resmini sunmaktan öte daha önemli bir kırılmaya işaret ettiğini söylemek mümkün. Bu kırılma, birey ile öteki arasındaki nevrotik-narsistik sınırların kalkması, ego ile dünya arasındaki sınırın bertaraf olması, insanın orda burda karşısına çıkan, hiç dikkat etmediği, normalde aynısından çok sayıda bulunan ve belki bu sebeple özelliksiz saydığı nesneleri bambaşka bir gözle görmesi, meta fetişizminin nesne algısının devre dışı kalması ve eşyayla, doğayla girilen yepyeni bir ilişki tarzı, derin bir incelikler dünyasının açığa çıkıyor olması demektir kanımca. Böyle bir dünya tasavvurunda tarihsel ve mekânsal imkânsızlıklar ortadan kalkmakta, birarada olamayacak kişilikler, yerler tarihselci-lineer tarih algısını ve psikanalist teorinin "gerçek"ini hiçe sayarak Deleuze'ün tam da bu tür deneyimleri tanımlamak için geliştirdiği "tarihsel sayıklama"ya (historical delirium) dönüşür. Bu tarihsel sayıklama dünyasında devasa mekânsal ve zamansal ayrımlar sebebiyle birarada olması düşünülemeyecek kıtalar, ırklar, olaylar ve figürler birbiriyle yan yana durur, birbirine karışır, dünya artık kronolojinin işlediği, vuku bulması gerekenlerin gerçekleştiği, korkuyu çoğaltan bir muharebe alanı değil, deneyimi yaşayan insanın duygulanımlarının kesafet kazandığı bir mutluluk alanıdır. Benjamin, esrar çekenin gözüne Versailles Sarayı'nın o kadar da büyük görünmediğini, bu derin içsel deneyimin kazandırdığı mutlak zaman ve hudutsuz mekân algısının önceki hâllerde işleyen zaman ve mekân algısını aşmış olduğunu kaydederken (age.: 49) ya da yandaki odada Şarlman'ın taç giyme töreninin, IV. Henry'nin suikaste kurban gidişinin, Verdun Anlaşması'nın imzalanışının ve Egmont'un katledilişinin vuku bulmuş olabileceğini söylerken (age.: 24) tamı tamına bir tarihsel sayıklamanın içinde değil midir?

Sonuç yerine

Kapitalizmin fetişleştirdiği nesneleri başka bir gözle görüp onlardaki tekilliği, devrimci enerjiyi fark eden gözün sermayenin mantığı çerçevesinde sömürgeleştirilen, anlattığı ilerlemeci tarih anlatısının sayacı hâline getirilen zaman kavramını da bambaşka bir zaman algısıyla yenilemesi Benjamin'in deneyimi üzerinden not etmemiz gereken bir olgudur ve devrimci düşüncenin nesneleri, mekânları, zamanı başka türlü düşünüp kapitalizmin boyunduruğundan kurtarma mücadelesi bu tür deneyimlere kulak kabartmak zorundadır.

Sonuç olarak Benjamin Spinoza'nın anlattıklarını yaşıyor gibidir. Spinoza, *Etika*'da bedenin deneyimlediği duygulanımların insanın algısında değişimlere ve farklılaşmalara yol açtığını, başka bedenlerin ve nesnelerin etkilerine açık hâle gelen kimsenin düşünce ve fikirleri kavrama gücünün arttığını öne sürüyordu. Benjamin'in "uyanış"ı, "dinî ve kutsal olmayan materyalist aydınlanma"sı ve "uyuşturucu tutanakları" zihnin kavrayış kudretinin de bedenin başka bedenlerle ortaklığıyla çoğaldığını da gösteren Spinozacı örnekler olarak düşünülebilir ve bu bağlamda özgürleşmeyi bir program olarak gündemine alan felsefenin hem Spinoza'dan, hem de Benjamin'den öğreneceği çok şey vardır.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (1993) *Infancy and History: The Destruction of Experience*, (çev.) Liz Heron, Verso Press, Londra ve New York.

Allison, Henry E. (1987) *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale University Press, New Haven.

Baker, Ulus. "Spinoza ve Aşkın Diyalektiği", 1 Ocak 2008, http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=8,81,0,0,1,0

—. "Spinoza: Hayatın Geometrisi", 1 Ocak 2008, http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=8,80,0,0,1,0

Balibar, Etienne (1998) *Spinoza and Politics*, (çev.) Peter Snowdon, Verso Press, Londra ve New York.

— (1995) *The Philosophy of Marx*, (çev.) Chris Turner, Verso Press, Londra ve New York.

Beiner, Roland (1984) "Walter Benjamin's Philosophy of History", *Political Theory*, 12(3): 423-34.

Benjamin, Walter (2006) *On Hashish*, (çev.) Howard Eiland vd., Belknap Press, Cambridge ve Londra.

Blom, Hans (1985) "Politics, Virtue and Political Science: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy", *Studia Spinozana (I)*: 209-29.

Buck-Morss, Susan (2003) *Rüya Âlemi ve Felaket: Doğu'da ve Batı'da Kitlesel Ütopya'nın Tarihe Karışması*, (çev.) Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

— (1999) *Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and The Arcades Project*, MIT Press, Cambridge ve Londra.

Caygill, Howard (1998) *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Routledge, New York ve Londra.

Deleuze, Gilles (1990) *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, (çev.) Martin Joughin, Zone Books, New York.

— (1988) *Spinoza: Practical Philosophy*, (çev.) Robert Hurley, City Light Books, San Francisco.

Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, (çev.) Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis.

— (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, (çev.) Robert Hurley vd., University of Minnesota Press, Minneapolis.

Eiland, Howard (2007) "Superimposition in Walter Benjamin's Arcades Project", *Telos*, 138: 121-38.

Gatens, Moira (1996) *Imaginary Bodies*, Routledge, Londra ve New York.

Goodchild, Philip (1996) *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, Sage Publications, Londra.

Hamacher, Werner (1994) "Afformative Strike: Benjamin's 'Critique of Violence'", (der.) Andrew Benjamin ve Peter Osborne, *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience* içinde, Routledge, New York ve Londra.

Holland, Eugene (1999) *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, Routledge, Londra ve New York.

Koepnick, Lutz (1999) "Modern Visual Culture and the Politics of Phantasmagoria", *Walter Benjamin and The Aesthetics of Power* içinde, University of Nebraska Press, Lincoln.

Levene, Nancy K. (2004) *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge ve New York.

Lloyd, Genevieve (1996) *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and The Ethics*, Routledge, Londra ve New York.

Macherey, Pierre (1998) "Spinoza, the End of History and the Ruse of Reason", (der.)Warren Montag, *In a Materialist Way* içinde, Verso, Londra ve New York.

Marks, John (1998) *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, Pluto Press, Chicago.

Montag, Warren (1999) *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, Verso, Londra ve New York.

Negri, Antonio (2004) *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*, (der.) Timothy S. Murphy, (çev.) Timothy S. Murphy, Michael Hardt, Ted Stolze vd., Manchester University Press, Manchester ve New York.

Pensky, Max (2001) *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and The Play of Mourning*, University of Massachusetts Press, Amherst.

Rochlitz, Rainer (1996) *The Disenchantment of Art: The Philosophy of Walter Benjamin*, (çev.) Jane M. Todd, The Guilford Press, New York ve Londra.

Scruton, Roger (1999) *Spinoza*, Routledge, Londra ve New York.

Smith, Steven B. (2003) *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in Ethics*, Yale University Press, New Haven ve Londra.

Spinoza, Baruch (2000) *Spinoza's Letters*, (çev.) Samuel Shirley, Hackett Publishing Co., Indianapolis.

— (1992) *Ethics*, (çev.) Samuel Shirley, Hackett Publishing Co., Indianapolis.

Steinberg, Diane (2005) "Belief, Affirmation, and The Doctrine of Conatus in Spinoza", *The Southern Journal of Philosophy*, XLIII: 147-158.

Witte, Bernd (1991) *Walter Benjamin: An Intellectual Biography*, (çev.) James Rolleston, Wayne State University Press, Detroit.

Wolin, Richard (2006) "A Metaphysical Materialist", *The Nation*, 16 Ekim 2006: 30-5.

Tiedemann, Rolf (1989) "Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses 'On The Concept Of History'", (der.) Gary Smith, *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics* içinde, University of Chicago Press, Chicago.

Sosyal bilimler, belgesel sinema, video: Ulus Baker izleklerinde yürümek...

*Ersan Ocak**

> Sanat eserinde "düşünülmediği" gibi bir varsayım imkânsız olduğuna göre, düşünürken aynı zamanda hissedilmediği gibi bir fikir de sonsuzca anlamsız görünüyor bana.
>
> ULUS BAKER, "Video Üstüne"[1]

Ulus Baker bir sosyologdu. Evet ama bu tanımlama yetersiz kalır Ulus için! Ulus Baker kapsamlı düşünme-düşündürme tavrıyla bir sosyal bilimci, bir düşünürdü... Peki, bir sosyal bilimci ve düşünür olarak Ulus Baker neden özellikle belgesel sinema ve video üstüne metinler yazdı, yıllarca bu konular üstüne dersler yaptı? Sosyal bilimler ve belgesel sinema, video ilişkisini neden ve nasıl sorunsallaştırdı? Bu sorulara Ulus samimiyetle şöyle cevap veriyor: "İtiraf edeyim, yedi yıldır uğraştığım ve çok şükür kurtulduğum doktora tezimi belli bir noktadan itibaren bütünüyle bu tür bir tartışmaya adadım. Derdim sosyal bilimlerde eksik olan bir şeyi "belgesel" denen ama bence filmik yaşantıların toplamına yayılması gereken bir uğraşıyla bütünlemek, entegre etmekti. Benim "film-deney" ve "film-fikir" dediğim şeylerden başka bir uğraşım yok. Ne belgeselciyim ne de video sanatçısı. Sonuçta bir "görsel-işitsel arşiv" sıkıntısı çeken bir sosyal bilimci diyebilirsiniz bana. Ama diğer sosyal bilimciler gibi videografik kaydın ve arşivin salt bir illüstrasyondan ibaret olamayacağını hissediyorum. Mesela "yoksulluk" üstüne bir araştırmada çevrede, odanın içinde gezdirilen bir kameranın bir anketin metinsel kayıtlarından çok daha "bilgi verici", yani "duygulandırıcı" olabileceğini biliyorum. Belgesel sinemacılar sosyal bilimcilerden çok daha güçlü etik kaygılara sahipler (gazetecileri bir tarafa bırakırsak). Çünkü kullandıkları ortamın insanlar üstündeki etkisinin ne kadar büyük olduğunu hissediyorlar. Böyle bir kaygıyı ben hiçbir sosyal bilimcide görmedim. Biz anketimizi yaparız, geçeriz... Sonuçlarımızı çıkarırız büyük bir rahatlıkla... ama bu araştırdığımız yoksulluğu "gördüğümüz" manasına gelmez. Onu belki "anlarız", "söyleriz", "iletiriz" ama "gör-

(*) Körotonomedya.

1 http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,147,0,0,1,0

meyiz". Oysa yoksulluğun pekala birçok, belki de sonsuz imajı vardır" ("Video Üstüne").

Bu metinde, Ulus Baker'in belgesel sinema ve video izleklerini takip edeceğim. Onun metinleri arasında gezinerek sosyal bilimlerin zamanımızda aldığı tıkanıklıklar yumağı halini bir yerinden çözebileceğine inandığı (benim de inandığım) bazı ip-uçlarını tutacak, çekebildiğim kadar çekecek ve yumağı açabildiğim kadar açmaya çalışacağım. Bunun için, öncelikle Ulus'un video üzerine yazdıklarından yola çıkmalı...

1. Video

Ulus Baker "video"yu ilk aşamada "aygıt" olarak ele alır. Derslerinde faydalandığı önemli kaynaklardan bir tanesi Vilém Flusser'in *Bir Fotoğraf Felsefesine Doğru* adlı kitabıdır ve bu kitapta Flusser'in geliştirdiği alet-aygıt farkından hareket eder. Flusser'e göre "alet," insan uzuvlarının uzantısı olarak, nesneyi doğada bulunduğu konumdan alarak insanın bulunduğu yaşam düzeyine ulaştıran ve bu süreç sonunda nesnelerin biçimini değiştiren bir araçtır. Aygıtsa insanla dünya arasına giren, içinde program barından bir araçtır. Bu bağlamda, alet ile aygıt arasındaki farkları iki kademede ele almak gerekir. Birinci kademede, alet, insan uzuvlarının uzantısı olarak insanın dünyadaki nesnelere müdahale etmesine yarayan araçken, aygıt insan ile dünya arasına giren bir araçtır. İlk kademeye bağlı olarak ikinci kademede ortaya çıkan fark ise şudur: alet dünyadaki nesnelerin biçimini değiştirirken, aygıt dünyanın anlamını değiştirir.

Kısaca tekrarlayacak olursak, bu durumda video, insanla dünya arasına giren ve dünyanın anlamını değiştiren bir aygıttır. Burada, "video" derken video kameradan fazlasını anlamak gerekir. Aygıtlar kümesi açısından bakarsak, video ile hem kamerayı hem de video imajlarını ürettikten sonra onlara müdahale ettiğimiz diğer tüm aygıtları anlamak gerekir. Yani, gerçekliklerin izlerini imajlar ve sesler olarak yeniden üreten ve kaydeden kameranın yanı sıra bu imajları gördüğümüz, seyrettiğimiz monitör; bu imajlara/seslere müdahale ederek dönüştürdüğümüz montaj ünitesi.

Ulus Baker videoyu bir aygıt olarak ele alırken bu aygıtın tanımını genişletme çabasına girişir ve video için "belge aygıtı" ve "düşünme aygıtı" der. Şimdi bunlarla ne demek istediğini hissetmeye çalışalım.

2. Belge aygıtı olarak video

Ulus Baker metinleri içerisinde gezildiğinde, videonun bir belge aygıtı olarak ele alınışının iki biçimde düşünülebileceğini görürüz. İlk olarak, 1950'lerin sonunda videonun televizüel bir aygıt olarak icat edilmesinden sonra, 1960'lardan başlayarak, onun sanatçıların ve aktivistlerin elinde –Ulus'un belirttiği gibi

özellikle de kadın sanatçıların ve aktivistlerin elinde– nasıl televizyon yayıncılığı dışına kaçırıldığına ve alternatif bir kullanıma sokulduğuna dikkat etmek gerekir. İkinci olarak da, sinemayla girdiği ilişkide, özellikle de belgesel sinema ile girdiği ilişkide, videonun bir belge aygıtı olarak potansiyelinin farkına varılması gerekir.

Videonun televizüel bir aygıt olması basitçe ne demektir? Videonun televizyon sektörü tarafından icadının kısa öyküsünü bildiğimizde bunu daha kolay kavrarız. 1930'larda başlayan televizyon yayıncılığı İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla bir kesintiye uğradıysa da, savaşın bitmesiyle beraber, 1950'li yıllarda inanılmaz bir yayılma gösterdi. Televizyon yayıncılığı en başından beri sinema teknolojisine dayanıyordu. Yani, stüdyo dışı çekimler sinema kameralarıyla yapılıyordu. Stüdyolarda yapılan çekimler anında yayına veriliyorsa da, stüdyo dışında yapılan çekimler sinemanın uzun ve meşakkatli laboratuvar ve montaj sürecine takılıyor ve televizyon yayıncılığı için tahammül edilmesi zor bir süreye yayılıyordu. 1950'lerin sonunda video teknolojisi icat edilince, ilk olarak filmin banyo edilmesi, baskı alınması gibi laboratuvar aşamaları ortadan kalktı. Montaj işlemleri görece kolaylaştı. Ayrıca, kısa sürede geliştirilen daha kolay taşınabilir video kameralar ile hem stüdyo dışında çekim imkânları arttı hem de montaj aşamasına hazır kayıtlar üretilebilir oldu. Videonun icadına bağlı tüm bu gelişmeler televizyon yayıncılığı için inanılmaz bir zaman tasarrufu sağlamakla kalmadı, esasen televizyon yayıncılığını stüdyoya bağımlı olmaktan kurtardı, ona hareketlilik kazandırdı.

Öte yandan, icadından sonra video aygıtı, neredeyse eşzamanlı olarak, sanatçılar ve aktivistler tarafından kullanılmaya başlandı. İlk video sanatçısı Nam June Paik'in yaptığı ilk işler televizyon yayıncılığının ve gündelik hayata dahil olan televizyon kutusunun eleştirisini üretmeye dönüktü. Wolf Vostell, Fluxus hareketi içinde, televizyon yayıncılığını sert biçimde eleştiren performanslar gerçekleştiriyor ve bunlar video kamerayla kaydediliyordu. 1970'lerdeyse, Ulrike Rosenbach gibi kadın performans sanatçıları videoyu bedenlerini "görmek" için kullanmaya başladılar. Ulus, 1970'lerde kadın sanatçıların video aygıtında açığa çıkardığı "görme" potansiyelini şöyle anlatıyor: "Video onlar için sonunda "görüyorum" demekti: kadın vücudunu, kendi vücudumu başka, kişisel bir bakışla "görüyorum"... Kamerayı vücudumda gezdiriyorum ve benlerimi, apış aralarımın çirkinliğini (ya da isteyene güzelliğini) hissediyorum... Kameramla sokağa çıktığım zaman bana nasıl baktıklarının monitörü olabiliyorum..." ("Video Üstüne").

Bu görme potansiyelini teknik olarak olanaklı kılan video aygıtı ve onun kaydedebilme kapasitesiydi. Video kamera kaydetmeden de görüntü üretebiliyordu ve görmeyi olanaklı kılıyordu. Kaydedebilme kapasitesi ise özellikle performans sanatçılarının işlerini belgelemelerini ve dolaşıma sokabilmelerini sağlıyordu. Ama burada dikkat edilmesi gereken, video aygıtının teknik kapasite-

sinden çok, kadın sanatçıların aygıtı dişileştirme güçleri içinde görmeye ve kavramaya dair niyetleridir. Ulus bunu şöyle ifade eder: "Video'nun özünde demek ki "kadın" yatıyor. Çünkü kendi vücudunu reklamcılığın ya da Hollywood sinematografik sisteminin resmettiği tarzdan farklı bir biçimde görmek, kavramak istiyor. Bu hiç de küçümsenecek bir uğraş değildir... Teknolojik bir buluşun performatif-kültürel bir buluşla, dahası bir mücadele tarzıyla son derecede ilginç bir buluşma halidir. Tıpkı Tarde'ın tarihi elerken önümüze çıkardığı sürpriz buluşmalar gibi..." ("Video Üstüne").

1970'lerde ve 1980'lerde video kamera bir yandan da aktivistlerin eline geçiyor ve aktivistler bu aygıtı gerilla anlayışında televizyon kameralarının gitmediği yerlere götürüyor, görülmeyen ve sesi duyulmayan insanları/cemaatleri görünür kılmak, sesini duyurmak için kullanıyorlardı. Yani videonun kayıt ve belgeleme kapasitesi aktivistlerin görme ve kavrama niyetleriyle buluşuyor, bu buluşma bir kez daha "görme"yi mümkün kılıyordu.

1990'lı yıllardan başlayarak videonun bir yandan galeriler ve müzeler gibi kültür-sanat piyasasının egemen kurumları içinde yerini almasıyla ve en muhalif tavırlı işlerin bile evcilleştirilerek bu piyasaya entegre edilmesiyle, diğer yandan 1960'lardan beri televizüel dünya dışında kalma adına üretilen videografik unsurların televizyon yayıncılığı ve hatta sinema tarafından yutulması ve fikir/iş/eylem üretmekten çok her türlü tüketim için kullanılması gerçeği aşikâr olmakla birlikte, Ulus'un da bilinen tavrı içinde, videodan bir belge aygıtı olarak faydalanmak ve ondan bir düşünme aygıtı kurmak konusunda geri durmamalı ve bu tür 'gelişmeler'e pek de yüz vermemeli, kulak asmamalı. Tabii ki bunları görmezden gelelim ve eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmayalım, demiyorum. Öte yandan ortaya çıkan yeni mecralar ve özellikle internet ile videonun buluşması bize yeni direniş alanları ve açılımları sunmakta.[2]

Sanatçıların ve aktivistlerin elinde kullanıma giren video aygıtları, 1990'lardan sonra amatör ve yarı-profesyonel formatlarıyla daha geniş bir kitlenin kullanabileceği biçimde yaygınlaştı. Fotoğraf makinasının yaygınlaşmasına benzer bir süreçte, daha çok anı toplayan bir kullanım ortaya çıktıysa da, bazı çevreler/gruplar/kişiler videonun bir belge aygıtı olarak kullanılabileceğinin ayırdına vardılar. Bu belge aygıtını kendi kişisel dünyalarının bir anı-kaydedicisi olmaktan çıkarıp, an'ı ve olayı öznel bir tavırla kayıt altına alma, an'a ve olaya dair bir tavır geliştirme olarak değerlendirdiler. Daha doğrusu, böyle bir arayış içinde olanlar videoyu kullanabileceklerini fark ettiler. Video aygıtında duran teknik kapasite bir belge aygıtı ihtiyacındakilerin yeni bir öznel durum/pozisyon yaratmalarını sağladı ve öznel durumları/pozisyonları ile an ve olay arasındaki ilişkilenmedeki potansiyelleri açığa çıkarmalarına yardımcı oldu. Bugün, ihtiyaç duyanlar, basitçe bir anı-kaydedici olarak sunulan video aygıtının kapasite-

2 Bkz. antartika'nın sesi/kōReTe, http://www.korotonomedya.net/radyo/.

sini an'a ve olaylara karşı öznel tavırlarını açığa çıkarmakta kullanıyorlar... İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki toplumsal ve politik sorgulamanın kaçınılmazlığı içinde ortaya çıkan İtalyan Neorealizmi, Cinema Verità ve Direct Cinema'nın gösterdiği tavra benzer biçimde video aygıtlarını bir belge aygıtına ve düşünme aygıtına dönüştürmeye çalışıyorlar... Bu tür niyetler ve çabalar içinde olanlara Ulus şöyle sesleniyor: "Bu tür kopuşları video adına talep ediyor ve benimsiyorsak bırakın bunun güzergahını işimizi yaparken, arşivlerimizi oluştururken biz tasarlayalım. Biz bütün bu süreci, kameranın sokağa çıkma gayretini, kişiselleşmesini, ana ve olaya bağlı kılınmasını, bakış açılarının çoğulluğunu beslemeye yönelik bir gayreti videoya ait bir çaba diye düşünüyorsak bunun nedeni bu tür arayışların sinema tarihi içinde bulunmuyor olması değil. Tam aksine bütün sinema tarihinin bu videografik imaj arayışında olduğu gibisinden bir izlenim" ("Video Üstüne").

Bu noktada, Ulus'un videoyu bir belge aygıtı olarak ele alışının ikinci biçimine geçebiliriz. Yani, videonun bir belge aygıtı olarak sinemayla girdiği ilişkide, özellikle de belgesel sinema ile girdiği ilişkide nasıl bir biçim aldığını incelemeliyiz. Sinema icat edildiğinden kısa süre sonra temel iki türünü belirlemişti: Belgesel sinema ve kurmaca sinema. Bir yanda günlük hayatın imajları resmî veya gayrı resmî, bilindik veya egzotik, kamusal veya özel, bireysel veya toplumsal düzeylerde hayatın her an'ı ve olayı kayıt altına alınacak ve belgelenecekti. Diğer yanda, bir hikâye, geliştirilen sinematografik çekimler ve sonrasında montajla anlatılacaktı. Ulus bu ikili ayrışmayı şöyle ifade eder: "Sinema ilk başlarda iki şeyin peşine düştü: *günlük hayatın imajları ve görsel hikayeler*. İkincisi sonradan galip geldi ve Hollywood'un o muhteşem hayaller dünyasını tesis etti. Ama birincisi her zaman sisteme direndi, yeniyi üretip durdu..." ("Video Üstüne").

Videodan önce, belgesel sinema sisteme karşı direnmiş ve yeniyi üreten olmuştu. Ulus'un derslerine katılan herkesin en az bir kere seyrettiği Dziga Vertov'un *Kameralı Adam* filmi bunun en iyi örneklerinden biridir. Ama unutmamalı ki, sinema sanayileşerek sistemin bir parçası haline geldikçe ve "Godard'ın deyişiyle sinemanın yarattığı o büyük günaha" ("Video Üstüne"), televizyona eklemlendikçe, belgesel sinema da evcilleşti ve sistem karşıtı görünümünü muhafaza etmekle birlikte sisteme büyük oranda entegre oldu. Bugün, özellikle televizyonlarda yayınlanan ve öncelikle televizyon için üretilen belgesel filmlerin pek çoğu doğayı, insanı, toplumu ve kültürü sığ ve tekdüze bir okumayla ele alır ve gösterir. Diğer bir deyişle, belgesel sinema adına üretilen filmlerin büyük kısmı da kurmaca sinemanın Hollywood sistemi içinde tesis ettiği göstermenin/gösterinin estetik kurulumuna teslim olmuştur. Bu estetik kurulum, an'ı ve olayları tek biçimde anlaşılmaya indirgeyen, daha çok kendinden geçerek haz almaya dönük bir seyir halini tetikleyen, sinemanın yerleşik görüntü rejimleri içinde ürettiği ve bellettiği yeknesak dilin dışına çıkılma-

dan seyirciyi anlamaya/düşünmeye zorlamayan bir mekanizma olarak çalışır. Ama şunu da belirtmek gerekir ki, sinemanın yüzyılı aşkın tarihi içinde egemenleşen bu anlayışın yanı sıra daha derinlikli, çoklu okumaların ve farklı görme-düşünme biçimlerinin arandığı ve geliştirildiği bir sinema da hep olmuştur. Ve belgesel sinema bireyi, toplumu, kültürü, tarihi an ve olaylar içinde anlamak üzere varolan ve bunları göstermekten önce görmeye-anlamaya çaba sarf eden bir alan olduğundan bu ikinci anlayış içinde olmaya daha yakındır.

Video, belgesel sinema ile ilişkisinde, ilk olarak belgeselciye sinema sanayinin ve televizyon yayıncılığının egemen anlayışları dışında kalabilme imkânını sunmasıyla öne çıkar. Bu imkân, videonun her zaman kaydetmeye hazır bir aygıt olması kadar, insanları böyle bir teknik kapasiteyi kullanmaya itmesi, bu konuda akıllarını çelmesi ile de alâkalıdır: Sinema ve televizyonun üretim ilişkileri kadar görsel rejimleri üretme kalıpları dışında da kalınabilir. Video ile sinema sanayinin ve televizyon yayıncılığı sektörünün üretim süreçleri ve ilişkileri dışında kalma imkânını elde eden belgeselciler dertlerini/meselelerini görmek ve seyredenlerin görmesini sağlamak için videonun sinema dışı plastiğini sürekli yeniden üretirler. Böylelikle belgesel video aygıtı üzerinden yeniyi üretmenin peşinden gider...Ya da, Ulus'un da belirttiği gibi, sinema tarihinde derdini görmeye ve seyircisinin görmesine uğraşan ve bunun içinde yeni görsel rejimler arayan sinemacılar bir anlamda hep videografik bir görüntünün arayışında olmuşlardır...

Video belge aygıtı olarak çalıştırıldığında, gerçeğin izlerini kaydederken dünyayla insan arasına giren ve dünyanın anlamını değiştirebilen bir aygıt olarak kavrandığında, üretilecek belgelerin bir tavır taşıması, an'ı ve olayları görmemizi sağlayacak arşivler kurması potansiyeli halen duruyor. Bu arşivlerdeki imajlar sinema estetizasyonu içinde arızalı ilan edilirler, edileceklerdir. Sinema eğitiminin mükemmeliyetçi temrinleri içinde ezberlenmiş imaj üretme rejimleri dışına çıkılacağından videonun belge aygıtı imajları arızalı olarak görülecektir. Bu üretim rejimleri içinde kalındığı süreceyse görme eylemini gerçekleştirmek mümkün olamaz çünkü bunlar göstermenin ve gösterinin imaj üretme rejimleridir.

3. Düşünme aygıtı olarak video

Ulus Baker'in derslerinde, öğrencilerinin ürettiği video görüntüler üzerine tartışılırken Ulus görüntülerin gösterdiklerinden çok video aygıtını kullananın görme tavrına dair konuşurdu. Burada üzerine konuştuğu imajlar kadar aygıtı kullananın öznelliğine dair de konuşmuş olurdu. Bunun nedenini kendisi şöyle açıklıyor: "Öznellik bir yanılsama haline geldiği zaman modernitenin en korkunç hataları yapılır. Belirlenme koşulları tespit edilmeden öznelliğin kurulması mümkün değildir. Başka türlü öznellik her zaman liberal-postmodern

formülüne bürünerek herkesin kendi dünyasına ait olduğu fikrine varır. Oysa büyük Leibniz'den beri biliyoruz ki öznellik baştan verili bir "özne durumu" değildir. Bir bakış açısını üretmeyi gerektirir ve şeyler de bu oluşmakta olan öznellik karşısında sürekli olarak değişim halindedirler. Öznellik, başka bir deyişle, her an şeyler durumuna göre yeni bakış açıları oluşturmak, yeni perspektifler ve konumlar icat etmek demektir – bir an sonra yıkılıp gitmeleri gibi trajik bir durumu her an göze alarak..." ("Video Üstüne").

Video aygıtlarından kamerayı tutmak, doğrultmak, dünyayı nasıl çerçeveleyeceğine karar vermek eylemlerinin bir tavır gerektirdiğinin fark edilmesiyle birlikte video aygıtı bir düşünme aygıtına dönüşmeye başlar. Aygıtın barındırdığı programlara karşı önlemler almak, programı istendiğinde sekteye uğratmak gibi tavırlarla arızalar oluşturulur ve başka görme olasılıkları denenir, açığa çıkarılır. Dünya ile aramıza giren aygıt olayın kendisi ile kaydedilen görüntüleri arasındaki farkları kuranın kendimiz olduğuna ayıkmamızı sağlar. Bu ayıkma ile birlikte, hem o an'a ve olaya karşı kendiliğinden ortaya çıkan bakış açımızı sorgulamamız gerekir, hem de an'ın ve olayın kaydına dair bir bakış/çekim açısına karar vermemiz gerekir. Yani, kurduğumuz bakış açısı içerisinde dünyanın anlamına yaptığımız müdahaleleri görür ve bakış açısını yeniden kurar veya sürdürürüz. Örneğin sokakta mendil satan bir çocuğu çekmeye başladığınızda, çocuk müdahale etmese dahi, onu çekmenin teşhir edici yanı hakkında düşünmeye başlarsınız. Sokakta uzaktan onu çıplak gözle seyrederken veya bir sinema filminde mendil satan bir çocuğun gösteriliyor olmasındaki dikizleyici pozisyondan farklı bir duruma düşersiniz. Üstüne üstlük çocuğun mendil satmaya çalıştıklarının onun gözlerine bakmaktan imtina ettiklerini kaydedersiniz, görürsünüz. Eğer doğru bir bakış açısı geliştirmeyi başarırsanız, bu imajları seyredenler de bu durumu görürler; mendil satıcı çocukların 'musallat olmasından' kerelerce yılmış olan bu kişiler ilk kez onun gözüne bakamadıklarını fark ederler. Başka bir imaj üretirken bir kadınla, birkaç kadınla, yaşlı bir adamla, elma şekeri yiyen bir çocukla, tek ayağı sakat bir sokak köpeğiyle veya boş (ya da kalabalıklarla dolmuş taşmış) bir meydanla karşılaşabilirsiniz...

Düşünme aygıtını işleterek yapacağınız çekimlerden oluşan arşivi seyretmeye başladığınızda, yeniden görmeye başlarsınız. Bunların hangilerini bir araya getireceğinize karar vermek, yani montaj yapmak ise yeni şeyler görmenize neden olur... İki imajı arka arkaya getirmek ve birleştirmek iki an, olay, durum, varlık, şey arasında bir yakınlık inşa etmektir. İmajları düşünme aygıtı olarak kullandığınız kamerayla ürettikten sonra, bu seferde her bir imajı üretirken kurduğunuz bakış açılarından farklı veya bakış açınızı koruyan yeni bir düzeye sıçramanız gerekir... Gördüğünüz ve görülmesini istediğiniz imajları yeniden üretme şansını ve daha önemlisi anların, olayların, durumların, varlıkların izleri olan bu imajların bir araya gelişleri hakkında düşünme eylemini sürdürmeniz, öznel bir bakış açısını inşa etmenin ayıklığı içinde kalmanız gerekir...

4. Belgesel sinema ve sosyal bilimler

Ulus, sosyal bilimlerin zamanımızda geldiği sorunlu durumu şöyle tespit eder: "Sosyoloji ve genel olarak sosyal bilimler, özellikle akademik evrimleri boyunca gittikçe bir 'kanaatler sosyolojisi' karakteri kazanmaya meylettiler. Yani aslında en değişken toplumsal olgulardan olan kanaatlerin bir koleksiyonu, bir filtrelenmesi ve bir özetlenmesi olarak kendi pratiklerini biçimlendirdiler. Bu durum genel olarak beşeri bilimleri önemli bir epistemolojik problemle karşı karşıya bırakmaktadır: kanaatlerin kanaati olmak, ya da daha doğrusu kanaatler ile bilgi arasındaki en klasik ayrım karşısında birincisine yönelmek. Böylece en azından olağan bilim olarak sosyoloji bir enformasyon ya da "bilme" türü olmaktan çok, insanlara kendi dünyaları, yaşamları ve amaçları, istekleri ve ihtiyaçları konusunda ne düşündüklerini soran bir araştırma teknolojisi olarak kendini sınırlandırma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Oysa gazeteciliğin ve genel olarak enformasyon medyasının, giderek devletin istihbarat aygıtlarının bu pratiği çok daha yetkin ve edimsel bir tarzda yürütebileceği rahatlıkla söylenebilir" ("Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru"[3]).

Ulus, kanaatler sosyolojisine alternatif olarak "duygular sosyolojisi" dediği bir öneriyle karşımıza çıkar. Bu önerinin temel sorusu şudur: "Walter Benjamin gibi birisinin ya da Georg Simmel'in düşünce ve "aydınlanma/aydınlatma" ritimlerini paylaşmayı umabilecek, özellikle de toplumsal tipleri birtakım afektif (duygusal) varolma halleriyle açığa çıkarmaya çalışacak bir sosyal bilim günümüzde hangi koşullarda mümkündür ve hangi türden saikleri inşa edebilir?" ("Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru").

Ulus doktora tezini yazarken bu soruya kapsamlı bir cevap geliştirdi. Bu bölümde, ben basitçe bu sorunsalın video ve belgesel sinemayla nasıl bir ilişkilenme içinde olduğunu açmaya çalışacağım. Kanaatler sosyolojisinin en ciddi sorunlarından biri toplumun, onun kurucu unsuru olan bireylerin herhangi meseleler üzerine ne düşündükleri sorusu üzerinden anlaşılmaya çalışılmasıdır. Bu kavrayış, her bireyin öznelliğinin kendi dünyasına ait olduğu yanılsaması içinde; şeyler, olaylar, durumlar hakkında ne düşündüğünün, kanaatinin ne olduğunun öğrenilmesine dayalıdır. Bu durum, basitçe kamuoyu yoklamasının toplumsal gerçeklikle eşitlenmesi manasına gelir ki bu sınırlı bir kanaat yığınıyla yapılan bir indirgemedir. Eğer böyle düşünecek olursak, sabahları televizyonda yayınlanan kadın programlarının kalitesizliğinin kadınlarca talep edildiğini, çünkü kamuoyu yoklamalarının bu programların çok seyredildiği ve talep edildiğini gösterdiğini kabul etmemiz gerekir... En azından, daha kaliteli yapımların da en az bu programlar kadar seyredilebileceğini kim inkâr edebilir?

3 http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,197,0,0,1,0

Belgesel sinema, sosyal olaylar ve sosyal tipler üzerine inşa edilmiş olduğundan (doğayı veya tarihi sığ biçimde okuyan 'vahşi yaşam' ve 'tarih' belgesellerini bir kenara bırakırsak) duygular sosyolojisine geçmek için bir potansiyel barındırıyor. Bir sosyal tipin kavranması, araştırma nesnesi olarak kendi kanaatleri ve bir sosyal bilimcinin onun hakkında elde ettiğini düşündüğü kanaatlerin basitçe toplamı olamaz. Bir sosyal tip olaylar karşısında o an verdiği tepkiler, aldığı kararlar ve açığa çıkan duygularıyla değerlendirilebilir. Bunu görmek ise, o sosyal tipin veya yaşadığı mekânın bilgilerini aktarırken duygularını da sezeceğimiz bir görme biçimiyle mümkündür. Belgesel sinema ve video sosyal bilimciye bu imkânı sunarlar.

Kanaatine muhtaçmışcasına, olmuş veya olmakta olan olaylar karşısında ne düşündüğünü sorduğunuz birinden elde ettiğiniz bilgilerin anket formlarının kalıpları içinde biçimlenmesi veya metin olarak yazılmasından başka bir durumdur görüntülerinin ve seslerinin kaydedilmesi. Video aracılığıyla ve belgesel sinema üzerinden düşündüğümüzde, kameranın varlığıyla hem kanaati öğrenilen kişi hem de kaydı yapan kişinin olaya dahil olma biçimleri değişir. Örneğin, "Lakshmi ve Ben" adlı belgesel filminde Hint yönetmen Nishtha Jain kendi hizmetçisi üzerine bir film yapmıştır ve hizmetçisinin alt kasttan olmanın bir gereği olarak kendisi sandalyede otururken yerde oturmasının önüne geçemediğini söyler. Bu toplumsal ilişkilerin bir tezahürü (ve filmde söylendiği biçimiyle hizmetçinin bir 'tercihi') olsa da bu durumun film için yapılmış kayıtlarını gördüğünde çok rahatsız olduğunu ve utandığını söyler... Yani, varolan toplumsal ilişkiler içinde yaşamak ve bunlar üzerine kanaatleri tartışmakla bunun görüntülerinin muhatabı olmak farklı durumlardır. Bunu görebilmek video aracılığıyla belgesel sinemada açığa çıkar... Burada daha da önemli olan, *toplumsal tiplerin birtakım afektif (duygusal) varolma halleriyle* açığa çıkmalarıdır...

Kameranın varlığı bir olaydır. Sosyal bilimciler, genellikle, kameranın varlığının gerçeklerin açığa çıkmasına engel olacağı endişesini taşırlar. Kameranın araştırma sahasına girmesinin sorun yarattığını düşünürler. Belli durumlarda haklı olsalar da, tersinden düşünecek olursak, kameranın varlığının, kanaati öğrenilen kişinin ve orada bulunan sosyal bilimcinin bir arada olma hallerini ve bunun duygusal varolma biçimlerini de açığa çıkaracağı iddia edilemez mi? Diğer yandan, video kamera ile belgeselci bir tavırla (yani, belgesel sinemacının çekim nesnesi/öznesine dair etik kaygıları da hesaba katılarak ve yüklenilerek) çekilen herhangi görüntülerin enformasyon yanı sıra duygular açığa çıkaracağı ve bu durumun bizatihi başka bir araştırma yöntemi olabileceği de düşünülebilir.

Öte yandan, Ulus'un belirttiği gibi görsel-işitsel bir pedagojinin giderek kaçınılmaz olduğu zamanımızda sosyal bilimler ile belgesel sinema arasında bir evlilik, kanaatler sosyolojisinin çıkmazında bir umut vaat etmekte. Görsel-işitsel

aygıtlar dünyasında, çok farklı mecraları gündelik yaşam pratiklerinin parçası kılmış genç nüfuslara öğretim verme durumunda olanların böyle bir pedagoji edinmeleri de bir zorunluluk olarak görünüyor. Bu illa ki video veya belgesel sinema olmasa da görsel-işitsel aygıtlar ve mecralar dünyasının parçası olmaktan uzak durmak doğru değil. Ayrıca belgesel sinema, sosyal bilimciler açısından hikâye anlatıcısının geri dönüşünün çağdaş bir biçimi olarak da düşünülebilir...

Vittoria de Setta'nın Sicilya'da yaşam üzerine yaptığı İtalyan Neorealizmi çizgisindeki kısa belgesellerinde, Maysles kardeşlerin doğrudan sinemasında, yeni dalganın ninesi de denilen Agnès Varda'nın belgesellerinde hep sosyal tipleri, onların öznel bakış açılarının görünmesini; yaşamın gerçekliğinin izlerinde "işte bu" diyerek durumların, olayların, anların duygularına yaklaşmayı; sosyal tiplerle bir etkileşime girerek kendi öznel pozisyonumuzu sorgulamayı yapıyoruz, yaşıyoruz, görüyoruz.

Örneğin Agnès Varda, *Atıkçılar* (*Les Glaneurs et la glaneuse*) filminde, video kamerası ile yalnızca kapitalist üretim biçiminin dayattığı tüketim toplumunun artıklarını görmemizi sağlamakla kalmıyor, bu film içinde sistemin dışına atılanları ve buna direniş gösterenleri de görüyoruz. Bu düzene rağmen varlığını sürdüren ve daha da önemlisi öznel bir tavır geliştirmeyi başaranları görüyoruz. Filmin sonuna doğru Varda'nın kendisi bir atık toplayıcısına dönüşüyor ve sokaklardan atıklar topluyor. Belli bir noktada ise küçük burjuvanın evinde biriktirdiği ve hatta küçük burjuva evinin olmazsa olmaz kurucu unsurları olan eşyaları, bibloları ve anlamsız nesneleri görmemizi sağlıyor... Son olarak da video kameranın bakacından aynaya, kendine bakıyor...

Timescapes (Zamanmanzaraları): Cümlenin mantığı*

*Angela Melitopoulos***

> Bir cümlede, konuşmadakinden daha fazla mantık vardır (Tarde, 1999: 115).
>
> Her şeyi evrim yasası ile, fenomenlerin bir bütün olarak yeniden-üretimini ve belli bir düzende yinelenmelerini talep eden kasten buyurucu yasası ile açıklamak yerine ve küçük olanı büyük olanla, ayrıntıyı esas olanla açıklamak yerine, bütünlüğün/tamlığın benzerliklerini küçük, basit eylemlerin birleşmesiyle, büyük olanı küçük olanla, esas olanı ayrıntıyla açıklıyorum (age.: 63).

Timescapes (Zamanmanzaraları), parçalara bölen bellek, iletişim ve hayal kurma uzamlarının güç politikasına karşı yaygın olarak korunan şeyin kurucu kuvveti olarak doğrusal-olmayan montajı araştırıyor.[1] Burada video üretiminden anladığımız şey, anımsatıcı anlatı potansiyelini geliştiren ve coğrafyayı filme çekilmiş nesnenin temsilinden ziyade anlatı yapıları ve imaj akışlarının duyguları sayesinde ortaya çıkan montaj stratejileri aracılığıyla belirleyen bir bellek çalışmasıdır.

İmajda zamanın vektörleri (imajın oluşu, tarihi, ilişkilendirme-çağrıştırma

(*) Ulus Baker'in de içinde bulunduğu bu film yapma kolektifinin işleri, 2005'te Berlin KW'de, 2007'de 2007 Barselona Fundació Antoni Tàpies'te sergilendi. Ulus Baker'in projeye ilişkin katkıları *B- Zone. Becoming Europe and Beyond* adlı kitapta yayınlanmıştı.

(**) Sanatçı, araştırmacı.

1 Zamanmanzaraları, Güneydoğu Avrupa'da ortaklaşa gerçekleştirilmiş doğrusal-olmayan bir montaj projesi; yaratıcıları (videocular, medya aktivistler, sanatçılar) birçok farklı ülkeden: Türkiye (Ulus Baker, Ege Berensel, Mali Üzelgün, Gülsüm Depeli, Banu Onrat, Oktay İnce) Yunanistan (Freddy Viannelis), Sırbistan (Dragana Zarevac) and Almanya (Hito Steyerl, Angela Melitopoulos) üç yıl boyunca bu veritabınından videolar ürettiler. Bakınız: http://www.videophilosophy.de

potansiyeli) montaj sürecinde oluşturulabilir: İmajın mevcut hali, anımsatıcı potansiyeli ve gelecekteki hali arasında tınlayan şey ve sanatsal ve etik bir karar olasılığı olarak mevcut olan şey, montaj işidir. Montajda öznellik olarak yer alan şey ise, hâlihazırda geçerli olan ve sanal zaman deneyimlerinin tekil karşılaştırılmasına indirgenemez; zira bizim düşünsel çalışmamız, eylemimizin kapasitesine bağlıdır ve "zamanın kendisi olduğundan" "öznellik sadece bizim olamaz" (Deleuze, 1989: 89). Montajda erişim tarzı, hayal etme uzamları, coğrafya ve imge uzamları arasındaki ilişkiye dair sonuçlar çıkarma olanağını tanır bize. Video teknolojisinin özsel sermayesi, düşüncede bulunan hareketi şekillendirme ve bunu bize zamanlar tipolojisi olarak ulaşılır kılma olasılığında bulunmaktadır.

Hayalî coğrafyalar

Timescapes/B-Zone, montaj sürecinde video imajın anımsatma potansiyellerini ve bir yandan Avrupa'nın altyapı projelerinin oluşturulması ve bir yandan da göç rotalarıyla bir araya getirilen bir coğrafi bölge içerisinde hareketlilik ve öznellik arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Projenin yazarları/yapımcıları Ankara, Hakkâri, Tavşanlı, Atina, Selanik, Belgrad, Köln'de ve Münih ve Selanik arasındaki "Otoyol Kardeşliği ve Birliği"nde çalıştılar. Ulus-aşırı anlamlarının yanı sıra bu durum, dağınık bir iletişim uzamıyla da örtüşmektedir: farklı yerler-arası bir ilişki, bir "A-B" uzamı veya projede sürekli olarak tercüme edilmesi gerekmiş olan bir "göreli" uzam. B-Mıntıkası terimi, sadece özsel bir sınırlamayı (kapatılmışlığı) işaret etmiyor, bunun yanı sıra bu kapatılmışlıkta barınan tersine çevrilebilir bir güç potansiyelini de vurguluyor: A ve B Mıntıkaları arasındaki ilişki, yerel koşulların farklı esnekliği ile düşünen küresel bir proje ile başarılı bir şekilde birleştirilebilir ve yeni ekonomiler üretebilirse, bu başarı A-Mıntıkasının hayatta kalabilmesi açısından temel unsur olabilir. Böylece B-Mıntıkası, gelecekte A-mıntıkası tarafından benimsenebilecek bir deneme eyleminin politik ve ekonomik uzamı haline gelir.

Tâbi olma geçitleri

Timescapes/B-Zone, 19. yüzyıl sonunda parlak bir iktisadi fikir olarak yüceltilen ve özel teşebbüsleri Avrupa'da ilk kez Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bölgesel hakların sözleşme ile teminat altına alınması kapsamına sokan Bağdat Demiryolu hattındaki "eski Avrupa eksenini" izlemektedir.[2] Günümüzde Avrupa

2 Osmanlı-Rus Savaşının sonunda, Bismarck'ın başkanlık ettiği 1878 Berlin Kongresi'nde Avrupa ekseni boyunca, Rusya, Avusturya-Macaristan ve İngiltere arasındaki politik dengeler tekrar müzakere edildi. Osmanlı İmparatorluğu'nun kaybettiği topraklar paylaştırıldı.

Birliği, genişleme politikalarının (AB programları: TENT - Avrupa-Aşırı Ulaşım Geçitleri, PETRA - Avrupa'nın Birliği Ulaşım Geçitleri, TRACECA - Avrupa-Aşırı Asya Hatları) merkezine sözde bir "kamusal-özel ortaklık" biçiminde sözde bir geçitler (yollar, iletişim teknolojileri, petrol boru hatları) genişlemesini yerleştirmektedir. Bugün Berlin'den Kiev'e Çin'e doğru genişleyecek olan bir III. Geçit planlanıyor. Zagreb, Belgrat, Üsküp ve Selanik'ten geçecek olan X. Geçit, büyük ölçüde Bağdat Demiryolunun coğrafi hattını izliyor. Bağdat Demiryolu gibi kolonileşme-sonrası altyapı projeleriyle 19. yüzyılda başlayan ve "Karayolu kardeşliği ve Birliği" veya Yugoslavya'daki "Autoput" ile birlikte yeni bir ulusal kimliğin kurulmasına hizmet eden Avrupa bölgesinin birbirinebağlanması, 20. yüzyılda tersine çevrilmiş bir anlamda bir göç coğrafyası haline geldi.

Göçte cümlenin mantığı (tekillik, ayrıntı)

Kişi göçmen olarak bir farklılıklar, tekillikler ve hetorejenlikler dünyasında yaşar (kişinin göç ettiği "burası" ve kişinin geldiği "orası"; kişinin anadili ve öğrenilmesi gereken dil, uyum sağlanması gereken kültür). Kişi eşanlı olarak farklı dünyalarda yaşar, ama bunları tek bir dünyaya indirgeyemez: bu dünyaların eşanlı olarak var olmalarına izin vermek zorundadır. Birbirlerine karşıt konumlandırılacak olurlarsa, farklılıklar karşıtlıklara dönüştürülür ve kişi de yok olma riskiyle karşı karşıya kalır. Bu yok oluştan kaçınabilmesi için tekil olana yakın bir mesafeden bakar ve her tekil durumda bir ayrıntının başka bir ayrıntıyla, bir tekilliğin başka bir tekillikle nasıl ilişkilendirilebileceğini görebilir. Karşıtlıklar uyum sağlama becerisi sayesinde, başka bir deyişle yaratıcılık ve buluş sayesinde dönüştürülebilir. Bir anlamda kişi, göçmen olarak, her gün bir tür "doğrusal olmayan montaj" pratiğini uygulamak zorunda kalır. Bu ise şu anlama gelir: kişi, düşüncesinde ve eylemlerindeki normalde çelişkili kabul edilebilecek heterojen unsurları birbiriyle ilişkilendirir ve birleştirir. Bunun sonucunda ortaya çıkan eylem türü ise, makro-politik boyut tarafından yadsınan ve göz ardı edilen bir "mikro-politik" davranıştır.

Göçün hareket durumu aracılığıyla, fotoğraf, film ve video teknolojisi ile birlikte, hayal etme uzamlarını ve dağıtım boyutunu birleştirmesi gereken ve seyahatin, burası/orası anlatılarının ve yersiz-yurtsuzlaşma ve yeniden yurtlulaşma süreçlerinin kaydını tutan yeni bir düşünme biçimi gelişti. Göçün hayati mekanizması imaj üretimidir çünkü hareket onun aracılığıyla iletilir ve imaj üretimi diasporanın uzamsal ilişkilerinin kurucu öğesidir. Görsel bellek olarak kişisel fotoğraflar, göçün tarihinin aktarımı, ifade edilmesinde önemli bir rol oynuyordur. İmajlar seyahat ediyordur ve seyahat etmeyi özendiriyordur. Fotoğraf, anlatı ediminde bir birleştirme noktası haline gelir, göçmenin anımsatma tekniklerinin parçası olur. Bu anımsatma teknikleri potansiyelleri imgelem-

de imajın yolunu oluşturan bir ayrıntılar mantığına hizmet ediyordurlar. Bir tür edimsel montaj ediminde, anlatıya akan imaj, doğrusal-olmayan boyutu fiziksel olarak hareket eden (sanallaştırma) düşünceye tanıklık eden yeniden-yurtlulaşma (gerçekleştirme) süreçlerinin parçası haline gelir.

Montajda cümlenin mantığı

Gabriel Tarde'a göre, ayrıntıları tekilliklerinde daha az göz ardı ediyor olduğundan cümlenin mantık potansiyeli söylemin mantığından daha etkilidir. "Bir cümlede konuşmadakinden daha fazla mantık vardır, küçük olanda büyük olandan daha fazla mantık vardır." Bir fenomeni anlayabilmesi için kişinin, büyük olanın panaromik görünüşünü görebilecek kadar yükseğe çıkması gerekmez; daha ziyade ayrıntının tekilliğinden, her fenomenin küçük farklılığından uzaklaşmaması gerekir" (Tarde, 1999: 115) Peki ama hareket eden imajda cümlenin mantığı, ayrıntının mantığı nedir? Montaj sürecinde kişi, imajları dikkatle inceleyerek ve ilgili yerlerde mekânsal deneyimleriyle karşılaştırarak işe başlar. Bu incelemede genellikle yeni, önceden tahmin edilemeyen olaylar meydana gelir: tekil kareler kilit imajlar haline gelir ve anlatının kurulmasında önemli olurlar. Çekildikleri uzamın ötesinde bir şeyi işaret ediyordurlar, kendilerini o uzamdan ayırırlar, başka uzamları, bağlamları, zamanları ve potansiyelleri imlerler. Başka gerçeklikleri akla getiren bir gerçekler fazlalığı içerirler; imajın mikroskobik malzemesinde bulunan ve belleğimizi harekete geçiren bir yoğunluk/yeğinlik olarak algılanan bir birleştirme potansiyelini barındırırlar. İmaj üretimindeki bu "cümle mantığı", Walter Benjamin'in çalışmasındaki ismin potansiyel mantığına benzer şekilde işlerlik gösterir. Benjamin'e göre "isim, dilin sadece son sözcesi değildir, onun asıl çağrısıdır" (Benjamin, 1979). Bu, sadece adlandırmakla, göstermekle kalmayan, aynı zamanda gönderen ve ileten bir mantıktır.

Öte yandan söylemin mantığı, "panaromik yanılsamalar"ın iş başında olduğu bir imaj temsili olarak anlaşılabilir:[3] bunlar, büyük bütünlük görünüşünü oluşturabilmek için ayrıntıları tekilliklerinde göz ardı eden yanılsamalardır. "Panaromik yanılsama, olguların "büyük bütünlüğün panoramik görüntüsünü" kucaklayacak ölçüde ilgisiz ayrıntılarından koparıldıklarında ancak olgular düzenlemesinin görünür hale geldiğine inandırır bizi (age.: 115).

Doğrusal-olmayan montaj araçlarıyla, anlatının uzamı ve zamanı arasındaki süreklilik veya denge/bütünlük (gerçekçilik) dikkate alınmaksızın ve bir bütünlük/bütünsellik bağlamı kaybedilmeksizin imajdaki göndermeler ve çağrıştırmaların izi sürülebilir. Heterojen unsurları ayrıntı mantıklarında panorama-

3 "Le leurre panoramique qui nous fait croire que l'ordre des faits n'est perceptible que si l'on sort de leur détail essentiellment irrégulier pour s'elever très haut jusqu'à embrasser d'une vue panoramique de grands ensembles" (Tarde, 1999'a Isaac Joseph'in yazdığı önsözden, s. 11).

da yer alan bulanıklaştırıcı kuvvetler olarak yok etmek, ayıklamak yerine manipülasyon olasılığı, doğrusal-olmayan montaj dijital imajın moleküler bir düzleme taşınmasını olanaklı kılar; rezonans alanlarının ve yeğinliğin/yoğunluğun birbirleriyle titreşmesini mümkün kılar ve imajları katmanlaştırır ve ayrıntılı mikroskopilerinde diğer unsurlarla, diğer olası zaman düzlemleriyle birleştirir. Tutarlılığı veya sürekliliği kaybetmeden ayrıntıların ayrıntılarla birleştirilmesi, ancak fragmanın göndermeleri için, hareketi için sahip olduğu potansiyelin her an dikkate alınmasıyla mümkün olur. Bu "cümle mantığı", terk edilir edilmez, onda içkin olan olası bir kartografi (haritacılık) potansiyeli de yitirilir: sanal zaman ayırıcı/bölücü bir toplanmanın (koleksiyonun), kapalı bir perspektifin karşısında kaybolur; uzam hiçbir geçiş olanağı sunmaz. Şayet farklı bir zaman algılama rejimi gelişebiliyorsa ve bağlantılar göndermelerinin çoklu olanaklılıkları kapsamında işlenebiliyorsa, montaj sürecinde tekilliklerden, farklılıklardan, ayrıntılardan bir anlatı çıkarılabilir. Aynı zamanda, zamanın panaromik yanılsama anlamında işlevselleşmesinden de sürekli olarak vazgeçilmelidir. İletişim araçları endüstrisinin zaman ekonomisinin başka bir yönde işlerlik gösterdiği yer tam da burasıdır.

Doğrusal-olmayan yanılsama

Video imajdaki düzenlenmiş şema, başka bir deyişle değiştirme (switching) ve birleştirme (linking) olanakları, bizim gönderen, ileten, dağıtan ve doğrusal-olmayan bir boyut oluşturan uzamsal imajlarımızın anımsatma potansiyelini tesis eder. Dolayısıyla, montajda doğrusal-olmayış cümlenin mantığı aracılığıyla meydana gelen şeyi biçimlendiriyorsa, bu imge hareketliliğinin biçimsel bir karakteristiğidir. Bununla birlikte, bu sanal potansiyel, ayrıca enformasyon endüstrisinin ve onun üretim sistemlerinin motorunu da harekete geçirir. Bir anlamda doğrusal-olmayış, bazı kamera estetikleri ve montaj işi aracılığıyla, şebeke haline getirilmiş haber stüdyolarından oluşan bir üretim makinesi ve uzamın bir hareket ve algılanma biçimi olarak bu stüdyoların imaj failleri aracılığıyla belgelenme biçiminde harekete geçirilir. Burada eksik olan şey, doğrusal-olmayış aracılığıyla tahayyül edilebilir olan öznel bir hareket deneyimidir.

Göç ve göçün doğal sonucu olan uzam nosyonları, kişinin heterojen dünyalar ve kültürler arasında, burası ve orası arasında yaşıyor olması nedeniyle doğrusal-olmayışı bir düşünme ve edimde bulunma biçimi olarak üretiyorlarsa, sormamız gereken soru, hangi hareket uzamının ve hangi hareket biçiminin haber üretim temeli olduğudur. Doğrusal-olmayan biçimler ve uzam nosyonu arasında bir tersine çevrilebilirlik söz konusu mudur? Doğrusal-olmayan biçim, bir hareketten üretilmeden kullanıldığında ne olur? Bu, her uzamsal olayın, öznel bir bakış yönünün tutarlılığı yitirilmeden, başka bir uzamsal olayla birleştirilebileceğine inanmamıza mı yol açar? Hareketi gerçekdışı olan ve ger-

çek dünyadaki karşıtlıkları, çatışmaları çözmesi gerekmeyen, bilakis bunları bir öznenin özerk hareket durumunu hesaba katmadan birleştiren veya etkileşime sokan bir her şeyi-gören-göz anlayışına dayalı bir bakış/görme rejimi, prefabrik öznellikler hegemonyalarını sürekli olarak yeniden üretiyordur ve aralarında bu uzam anlayışını inşa ediyordur. Film karesinin ilgisiz ayrıntısı, ideolojik bir çoğunluk toplumu biçiminde (uzamsal ve kültürel olarak) kurmaca/kurgusal, statik bir bakış açısı için sahneye eklenir.

Doğrusal-olmayan anlatı, göçmenin hareketinin düşünme ve edimde bulunma uzamı ile örtüşür. Ayrıntıların, tekillik algılarının ve anlamlarının "orası" olan veya sanal olan "öteki" dünyalarla birleştirilmesi, bir azınlık praksisinin parçasıdır.

Burada imajlar, kopyalamazlar ve taklitler/kopyalar olarak yeniden üretmiyordurlar; bir anlayışın çoğunluk tarafından inşa edilmiş dil kullanımını tek ederler; daha ziyade, göçün hareket durumunda bir gönderme (referans) olarak işleyiş gösterirler. Göçmenin jesti, gitme kararı, eski hayatını terk etme kararı, kişinin kendisini bilinmedik olana, tehlikeli ve belirsiz olabilecek ama bunun yanı sıra birçok olanak ve olasılık barındıran yeni bir dünyaya açma jestidir. Geleceğe dairdir, dünyaya ve ötekilere (başkalarına) güveni işaret ediyordur (varsıl ve şevksiz Kuzeylinin en büyük yoksunluğu, tam da bu "naif" yazgıdır işte.) Bu hareketle birlikte, riskler ve belirsizliklerle dolu, ama bunun yanı sıra, doğacak olasılıkları gerçekleştirme umuduyla da dolu olan kestirilemez ve önceden bilinemez bir süreç başlıyordur.

Bu edim, dünyayı ve barındırdığı olanakları, olasılıkları yenileştirir: bu edimde dünya önceden-belirlenmiş değildir, henüz bir zamana da sahip değildir; bilakis henüz kurulmakta, inşa edilmekte olan ve daha yapılacak, inşa edilecek olan bir dünyadır. Daha inşa edilecek olduğundan, kendi öznelliğini taşıyan, hareket halindeki bir dünya, üretilmeli ve inşa edilmelidir. Bu açık dünyada, imajlar ve fikirler basitçe resmetmez, kopyalamaz, taklit etmez, bilakis dünyaya, onu zenginleştiren ve bütünleyen bir şey katarlar. Burada bir imajın özsel işlevi, verilmiş bir gerçekliğin uygun temsili değildir, gerçek nesne ile belleğimiz arasındaki bir örtüşmenin vurgulanması da değildir; bilakis imaj (ve fikir) bilincimizin düşünce akışından ve karşılaştığı imajlardan kurtularak kendi yönelimini bulmasını sağlayan şeydir. Yalıtılmış imajlar, cümleler, ayrıntılar bilinmeyen bir dünyaya yöneliyordur. Göçte onların olanaklı, olası bağlantıları tekrar fark edilemeyen bir bölgenin kartografisi işlevini görür, ama daima yeniden icat edilmelidir, daima yeniden inşa edilmelidir. Cümle mantığı potansiyeli, sanatçının yapıtını tam da aynı yöne çeker.

* * *

Timescapes/B-Zone videoları, birbiriyle iç bağlantılı beş kurgu ve iki tek-ekranlı çalışmadan oluşuyor. Hepsinin montajı da veritabanında bulunan ve bü-

yük ölçüde aynı imajlar ve seslerden oluşan malzemeden yapıldı; bununla birlikte montaj anlayışı bakımından coğrafyanın farklı perspektiflerinden alındılar. "*Corridor X*" başlıklı projem, Zaman-manzaralarının veritabanının yorumunu eski Yugoslavya'daki *Bratstvo i Jedinstvo* ("Kardeşlik ve Birlik Karayolu) sosyalist yol yapımı projesinin tarihsel ve çağdaş önemine dayandırıyor. "*Corridor X*" hareketlilik koşulunun özünde 1991'den itibaren değiştiği bir bölgenin halihazırdaki durumunu tanımlıyor ve bunun yanı sıra, *Autoput* veya "kardeşlik ve Birlik Karayolu"nun, Yugoslavya savaşları patlak verene dek, kolektif, kültür-aşırı bir bellek uzamı ve kolektif bir yolculuk deneyimi oluşturduğu bir göçmen topluluğunun uzamsal düşünme biçimini saptıyor.[4]

İngilizce'den çeviren CEM SOYDEMİR

KAYNAKÇA

Benjamin, Walter (1979) "On Language as Such and on the Language of Man", *One-way street, and other writings* içinde, çev. Edmund Jephcott, Kingsley Shorter, Londra: NLB.

Deleuze, Gilles (1989) *Cinema 2: The Time-Image*, Londra: The Athlone Press.

Melitopoulos, Angela; Ursula Biemann ve Lisa Parks (der.) (2006) *B-Zone. Becoming Europe and Beyond*, Barcelona: Actar.

Tarde, Gabriel (1999) *Les Lois Sociales*, Oeuvres de Gabriel Tarde, Volume IV, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

4 The *Timescapes/B-Zone* projesi daha ayrıntılı bir şekilde Angela Melitopoulos, Ursula Biemann, Lisa Parks editörlüğünde, *B-Zone. Becoming Europe and Beyond* adlı kitapta neşredildi. (http://www.fdk-berlin.de/de/arsenal-experimental/edition/b-zone-becoming-europe-and-beyond.html.)

Abstracts (İngilizce özetler)

What is opinion?

ULUS BAKER

Translator's note

This is an excerpt of Ulus Baker's PhD thesis, *From Opinions To Images: Towards A Sociology Of Affects*. The thesis is composed of three chapters, namely, *What Is Opinion?*, *What Is An Affect?*, and *What Is An Image?*. After he passed away untimely last year, this translation was initiated, and is still continuing. As the translator, here, I adapted the *"Abstract"* written by Dr. Baker as is in the thesis. The reason behind this choice is twofold: Firstly, it is "the original". Secondly, the synthetically composed ideas within this excerpt are traversed the whole text through and through. In other words, it looks as if he had written the thesis altogether at once.

Abstract

This thesis is intending to show the possibility of a marriage between social sciences and documentary filmmaking, which can only be possible through the critique of what we may call "sociology of opinions", not only restrained in mainstream practice of social research, but also expanding into the textual-interpretative dimensions of human sciences, creating, in our belief, a major epistemological problem: sociology tending to become a doxology, i.e., "an opinion of opinions". There is also another aspect of such a marriage, notably, the power of the audio-visual media in the life-experience of modernity, creating a need for a theoretical discussion which is lacking in the actual theories of the film. We are thus inclined to show critically what we may call as the "decline of social types" in the parallel evolution of social sciences and of the cinema. We are trying to define the possib-

le marriage between social science and documentary as a tentative "sociology of affects". The sociology of affects requires the early Tardean critique against Durkheim and his followers, of the "textual" epistemology inherent in the sociology of opinions, and an exposition of the Spinozist doctrine of affects against that of psychoanalysis. We define social-types as part of the wealth of sociological imagination, which is not something "in-itself", but rather "for" the domain of life-experience to which it is devoted.

Documentary filmmakers, who have been aware of the power of the medium they use, have already developed a rather naïve ethics in their own domain – and this is what is lacking in the practice of social sciences. To avoid such a naiveté, however, we need nothing more a theoretical vigilance which can be present in social sciences. We find the ultimate possibility of establishing such a visual-textual "sociology of affects" in the Vertovian praxis of the kino-eye and in the actual video-philosophy of Jean-Luc Godard, who intends to reshape videography as a "thinking-machine".

⌘

De te fabula narratur

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

To write about a deceased friend and colleague is not an easy task. It is particularly difficult to disentangle oneself from one's own recollections of the one who passed away as well as from mythologies weaved around a *persona* by others and even by himself. In this article 'in memoriam' a slightly different attempt is made wherein the selected contours of the overall narrative of the person in question – albeit a decentred one, reflective to a degree of a decentred psyche – will take precedence over the personal remembrances and subjective perceptions of the 'subject' and his 'intentions'.

⌘

"Truth" and "opinion"

AHMET ÇİĞDEM

Since Parmenides, the act of thinking has to privilege either truth or the opinions of mortals. Ulus Baker had strived in favour of the latter; he learnt from the opinions of mortals, tried to empower and validate them. From Parmenides to Ulus Baker, the destiny of thinking follows the same path. The path that ideas can only pursue themselves against other ideas. There is no limit other than the concept itself: thinking.

⌘

An odd thinking

NİLGÜN TOKER

This paper, which discusses the relation of thinking with the history of philosophy at a time when philosophy cannot declare the truth but can only offer perspectives towards the truth, is based on Ulus Baker's reading of Leibniz's monadology. The relation between different perspectives all of which are "unique" and "irreducible" to one another is one of a creative encounter. This kind of relation of history of philosophy which can be said to reproduce a Deleuzian conception of history of philosophy, is at the same time thinking *per se*. Ulus Baker's conception of truth as a symbolic unity revealed not in sameness but in difference, when read together with Leibniz, will point to the "critical" aspect of seeing the universe as a set of multiple perspectives.

⌘

"The sorrowful flute": Stories, secrets and the subaltern

NECMİ ERDOĞAN

Written in memoriam of Ulus Baker, this essay recounts and examines a number of folktales and stories, the main theme of which is the revealing of the secret of the powerful by musical instruments (e.g. the "sorrowful flute"). Violating the interdiction, the subaltern shouts down a well the unutterable truth; and the reeds grown at the bottom of the well reveal the prior transgression or crime committed by the law itself. Thus the silenced voice of the subaltern returns through the speaking objects; and such objects speak in place of those whose "talk" is not listened to or who are deprived of the "authority" to deliver a "speech".

⌘

[Here the manuscript breaks off.]

LEVENT KAVAS

Locating itself between the brackets which Engels added to the end of the unfinished chapter 52 on 'classes' in the third volume of *Capital*, this paper attempts two possible lines of filling this lacuna in Marx' corpus. Questioning, on the one hand, the twin claims (i) that the concept of 'class' is too loose and (ii) that it is either trivial or problematic, together amounting to say that it must be abandoned, the first line displays the conceptual links of 'class' through a genealogy that focuses mainly on the transformation from Hegel's 'spiritual masses' to Negri's 'multitude'. The accompanying exposition shows that the concept of 'class' is one of movement rather than hypostasis, which makes it basically a term for dissolution rather than composition. On the other hand, the twin claims that (i) class is an

'invention' and (ii) that the idea of a classless society is messianic are taken seriously in a positive sense, construing the former as a 'call' and the latter as a 'here and now'. The paper leaves with the very problematicity of this 'calling-oneself-so-and-so-here-and-now'.

⌘

All the wars of the world

ARAS ÖZGÜN, CAN GÜNDÜZ, ÖZGÜR GÖKMEN

This article attempts to discuss and contextualize Ulus Baker's theoretical works in relation to his life practice, following the social, economic and political transformations of the 80's in Turkey and elsewhere. In the light of these transformations, it traces Baker's theories from political philosophy to cinema, from his interpretation of Spinoza to the political notion of autonomy and his critical concept of "society of opinions". By bringing all these different elements of Baker's works together, our idea is to show that, unlike the common belief about his "fragemented" and "scattered" intellectual life suggests, his theoretical works strictly followed certain strategical and tactical lines, and these strategies and tactics have to be associated with the practical notion of being a public intellectual.

⌘

Struggle, event, media

MAURIZIO LAZZARATO

In this essay there is an attempt to follow a neo-Leibnizian or neo-monadological paradigm to understand contemporary capitalism. The neo-monadological paradigm replaces the paradigm of representation as can be witnessed in the dynamic of the emergence and the constitution of post-socialist political movements and the way television (signs, images and statements) functions in contemporary economy. How to understand concepts of labour, production, cooperation and communication when capitalism is not only a mode of production but a *production of worlds?* To speak in these conditions about 'production', it is necessary to construct a radically different method than we find in political economy, economics and sociology. The question is not of the 'end of work' nor of 'everything turning into work'. It is rather that we have to change the principles of valuation, the ways in which we understand the value of value. We need a new concept of 'wealth' a new concept of 'production'. To create these new concepts, it is necessary to forget the philosophy of subject and that of labour, which restrain us from understanding *cooperation between minds.* How should we then translate the concept of the multitude into politics? A fertile starting point might be Gabriel Tarde's sociology of 'difference and repetition', which allows us to understand that some of the key

concepts of Tarde, like those of *invention, imitation, memory* and *sympathy,* might be very appropriate for explaining the mode of the cooperation of the multitude.

The news from both sides of the River Main, Frankfurt: State, politics and law at Brecht's learning play *Die Maßnahme*

AYKUT ÇELEBİ

Whenever we talk about so called Frankfurt School or Critical Theory, there is always a kind of hiatus, a gap that accompanies to it. It is hard to describe to this hiatus at first hand, i.e. the pragmatic-political activities and aspects of the Institute members. It is usually misconceived that the Critical Theory has nothing to do with practical politics and the School members did not involve in actual political matters. The critique of ideology, totalitarian state or mass society in their works was only in mediated form and did not bear the stamp of practical politics. The historical misrepresentation of Frankfurt School goes back to Bertolt Brecht in whose infamous *Tui Roman* the School members are pictured as "free floating intellectuals". On the contrary to this widely accepted misrepresentation, the Institute members had actively participated at the restructuring of Bonn republic from the beginning. They contributed to the denazification process in the humanities and supported the foundation of a new republic which has based on transatlantic democratic values. Theirs were a kind of "measures are taken" logic which has aspired to prevent unhealed German disease, a disease mixture of authoritarian German personality, family structure and self-asserted metaphysical nation.

Die Maßnahme was most popular product of Brecht's learning play period. The Learning plays were envisaged by Brecht not only for audience, rather for the actors' themselves. The play is about four Russian revolutionary agitators who were send to China by the communist party. Their task was to make political propaganda and conciousness rising activity among the workers and urban poor. The first three revolutionaries belonged to party cadres but the younger one who has come from the border region has joined in later to guide to others. The experienced agitators were highly disciplined and followed the party line and orders, for the younger one behaved by heart and followed mere his inner voice and intangible concept of justice. Though party militants warned the young agitator again and again, he repeated the same mistakes again and again. Those were not whatever mistakes at which the responsibility belonged only to who the action hold. On the contrary, the unintended consequences of actions were bounded whole agitators, above all the party. Three experienced agitators thought that they something got to do. They have reached at a consensus necessity to some measures should have to be taken. Theirs were the point of Leninist party. To be on the left has

nothing to do with abstract notion of justice or rescuing the poor before the oppressors. To be on the left was first of all to follow the party line and party orders: "We are nothing without the party".

The Measure which has to be taken was put into action. Three revolutionaries has liquidated the younger agitator, for he did not follow the party orders and endangered the revolutionary activity. The Actual scene is the rendering account of three agitators before the control choir (i.e. the communist party). They argued for legitimacy and inevitability of their decision. But the public did not subscribe to this point of view and resisted always to this message. Brecht intervened to the text several times and attempted to meet the challenges. But he failed at each attempt. The audience refused to accept to or identify with murder of a younger revolutionary in the name of practical political necessities. It has refused to accept that party was the origin and final arbiter of truth. The Challenge of the audience did not change so much with conjuncture. The measure which had to be taken could never be justified with murder of a young revolutionary. The measure cannot annihilate or substitute law as a universal norm, nor can a state or ideology ignore it simply. Law and measures are juxtaposed to each other. That was true the lesson we have been taught by *Die Maßnahme*.

⌘

Few remarks upon the emergence of political space in ancient Greek

TANSU AÇIK

This article first of all surveys in broad terms the peculiarities of Greek city-states. By the way it engages to mention the impact of it upon some eminent twentieth century political thinkers. After having surveyed the main researchers of Greek political thinking in Turkey, two vast ongoing research projects concerning the structures of Greek political space are being compared, namely one by Copenhagen Polis Center of M. H. Hansen, the other one is the comparative anthropological approach of M. Detienne. In order to locate the features of M. Detienne's approach properly, the contribution of "Paris School" of J. P. Vernant in classical studies is analyzed in general.

⌘

The vision of Orpheus: A journey at the Trace of Ulus Baker's Photogramme's

AHMET BOZKURT

This article is a research of the possibility and limits, comprehensiveness of Ulus Baker, a trace of all themes and photogrammes of writer. Ulus Baker's language is

without preservation and an intervention to perceptual fields of visuals which is formed on the trace of *'other' (l'autre)* and the extraction of reality that is seized by *others*. As aware of this basic conflict, to speak about what Ulus Baker is writing and the doze of violence in Ulus Baker writing, I will trace all *photogrammes* which shows that Baker's writing is just like floods of rain which always exemplifies a last statement. This article aims to apply an archeological dig on Ulus Baker's articles allegational registrations, psychoanalysis, *ignoramus*, problematic of "us and others" in topography of expression with orphik and declinations of Derrida, the cinema sense which perceives the loss of innocence as a fact, Spinoza, Marx, localness, identity, the history and "impossible time" theory of Derrida.

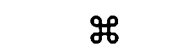
Writing is framing (parergon); All declarations that frames writing has indicators that are seperated from represantations of images which has a "lost present". In this sense, writing is just an erased action. (la rature). What stains (la salissure) writing is the signature which is the word of 'other' and the perspective of others that infects the alienation of subject. The vision and the signature of Ulus Baker is an intervention, a prologue to writing which is being wiped up at the threshold. This vision has an act which contains existence and life and exposes it by adding it into the time notion. Therefore, every article written by Baker is a prologue that developes allegational registrations for writing. Consequently this process is an address to retreat from the writing self and developing new allegational registrations. As a result of this, "see"ing and "look"ing gains a vital function at the building stage of writing. Writing exists within sensorialness of seeing and looking: like the view of Orpheus. His view, that turns over all perspectives of time notion, also defines a space-time notion which builts up linguistic codes of production of a *composition*.

Deleuze's multiplicity, difference and becoming(s): Overcoming "Being as One"

ADİLE ARSLAN AVAR

Deleuze (and Guattari) calls the dominant philosophy that is marked by the representational thought as "State Philosophy". The latter is defined by an image of thought, "root-tree", that creates a plan of interiority whereby all major concepts of philosophy, such as Being, Subject, Reason, State are connected to each other. The essential concern of representational thinking is to establish a correspondence between things and words. It appears as having a double identity, one of two dimensions of which is thinking subject, and the other is the concepts created and imposed on the object by the subject. Object, subject and concept being supposed to provide *proper* correspondence are submitted to the service of *logos*, hierarchical ranking and Law. The thought structured according to the image of "root- tree," does not enable one to grasp multiplicities, discontinuities, and becoming. On the other

hand, "the question of Being" introduced by Heidegger cannot open the way beyond the representational thought since it is conditioned by the equation between Being and *logocentric* language and thought, and also dominated by an arborescent image ("root- tree"). By raising the question of whether the links between Being and power are implicit and therefore inevitable, Deleuze questions the idea of Being as One. Instead of submitting multiplicity, difference and deviances to "Being as One", he introduces "Becoming". Furthermore, thought should be captured from the "root-tree" by replacing it with a new, "rhizomatic" image of thought that would be a plane of immanence reversing the established, dogmatic image of root-tree from within through lines of flights and deterritorializations. Rhizome is open to all becomings. The later does not draw on a single meaning; it is plural. That is, there are multiple and reciprocal becomings: becoming- woman, becoming-animal, becoming- child, becoming- molecular, etc. In becomings, there is no seed, embryo, origin, root or tree that would be culminated in One in a way of submitting multiplicity, difference and becomings to a single root or process. For Deleuze (and Guattari), what is crucial is to open thought to its *outside* by connecting it "real" problems and creating new concepts. Indeed the task of philosophy is to create new concepts that would make thought a nomadic war machine, and to *deterritorialize* thought that has been *reterritorialized* on State.



Affect, emancipation and bodies: Walter Benjamin as a "Spinozist"

KAYA AKYILDIZ

This article concerns the affects and their relation to thought, body and life that is derived from the works of Baruch Spinoza and assessing the relation between Spinozian themes and thought of Walter Benjamin, specifically the ones stated in *On Hashish*. Like many I believe Spinoza's philosophical endeavor swirls around the question of "What Bodies Can Do?" and the article offers a close textual analysis of some concepts like substance, mode, attribute, the nature and metaphysics of immanence, the notion of naturalism, affect, adequate ideas and the politics of joy which are must to understand this problematic. After the introduction of these concepts, I emphasized the importance of parallelism of thought and affect in Spinoza's writings and it is evident that this notion of parallelism enables us to offer more contemporary outlook. In this sense, I think it is possible to say that one of the most compact Spinozist affinities is the one with Walter Benjamin and especially the excerpts in his study titled *On Hashish* ready to serve this end. Yet, it is inevitable to make a brief depiction of main themes in Benjamin's thought and clarifying what experience, awakening, dream-world, phantasmagoria and philosophy of history means might be helpful to comprehend Spinoza's notion of parallelism and

even what kind of affinity might there be. Benjamin's experiments with drugs between 1927 and 1934 either alone or with close friends displays a delicate and rich textual statement of his own reflections which he would call "drug protocols". It is clear that Benjamin's thoughts and drug protocols resonate with Spinoza's philosophical program and basically the article tries to emphasize this affinity.

⌘

Social sciences, documentary cinema, video: Walking on the paths of Ulus Baker...

ERSAN OCAK

According to Ulus Baker, the twentieth century has been lived within the idea of 'opinion,' which determined some of the major themes in social sciences. He argued that, consequently, social sciences have been turned into a kind of doxology. And, as an encounter to this situation, he suggested "sociology of affects." Hence, he has formulated his sociology of affects through an audio-visual pedagogy, utilizing video apparatuses and thinking through images of documentary cinema. Therefore, in this essay, I focused on his problematization and formulation of the relations among video, documentary cinema and social sciences to constitute sociology of affects by walking on the paths of his thoughts...

⌘

Timescapes: The logic of the sentence

ANGELA MELITOPOULOS

Timescapes investigates non-linear editing as a constituent force of what is held in common against the power politics of segmenting memory, communication and the spaces of imagining; video production is understood here as memory work, which develops the potential of mnemonic narrative and assesses geography not through the representation of a filmed object, but rather through narrative structures and editing strategies arising through the emotions of the image streams.

Timescapes/B-Zone investigates mnemonic potentials of the video image in the editing process and the relationship between mobility and subjectivity within a geographical region that is conjoined by the construction of European infrastructure projects on the one hand and by migration routes on the other. The authors/producers of the project work in Ankara, Hakkari, Tavsanli, Athens, Thessaloniki, Belgrade, Cologne and on the "Highway of Brotherhood and Unity" between Munich and Thessaloniki. In addition to its trans-national meanings, this situation corresponds to a dispersed space of communication: a place-to-place relationship, an "A_B" space or a "relative" space, which had to be continuously translated in the project.

Toplum ve Bilim

105

Söyleşi Şerif Mardin'le merkez-çevre analizi üzerine **Ahıska** Türkiye'de "çevresiz merkez" ve Garbiyatçılık **Açıkel** Entegratif toplum ve muarızları **Aydın** Paradigmada tarihsel yorumun sınırları **Arlı** Devletin sürekliliği, devrimin muhafazası, toplumun denetimi **Gönenç** Merkez-çevre ilişkilerini yeniden düşünmek **Çınar** Kültürel yabancılaşma tezi üzerine **Bilgin** Kent üretiminin ve kamu yaşamının örgütlenmesi **Böke** İktisadi merkez-çevre paradigması **Özdemir** Uluslararası ekonomi politiğe Marksist yaklaşımlar **Durgun** Homo Balkanicus, Çılgın Türkler ve diğerleri **Öztan** Türkiye'de öjeni düşüncesi ve kadın **Sezer** Gadamer'in pratik felsefesi

106

Aytaç Berkes, Küçükömer ve Mardin üzerine bir deneme **Buğra** Türkiye'de sağ ve sosyal politika **Akan** AB çalışma ilişkilerinde Üçüncü Yol modeli **Nişancı** 1980 sonrası dönüşümde devlet-sermayedar ilişkileri **Eres** Türkiye'de varlığı tutma biçimleri **Öztürk** Tanpınar'ın oyun dünyaları **Karaömerlioğlu** Türkiye'de çok-partili demokrasiye dönüş **Erol** Popüler müzikte otantisite **Özben** Cami düğünleri **Şen** Değişen Balkan kimlikleri **Bjelic** Semiyotik felaket ve Avrupa'nın kendini inşa edebilme gücü **Myrivili** Bir performans olarak sınır **Nikolchina** Bir entelektüel ütopya olarak Batı **Yeşilkaya** David Harvey ve ütopyalar

107

Hassan *Mukaddime*'ye dâir ve sâir **Kurtoğlu** İbn Haldun'la çağımızı okumak **Işık - Pınarcıoğlu** Bölgesel siyasi tercihler ve AKP **Zeyneloğlu** İstanbul'un seçim coğrafyası: 1999-2002 **Bakırezer** Trabzon olaylarının sosyolojisine dair notlar **Ayman** Bellek mekânı olarak sınır ve ötekilik: Kars şehri **Özman** Baltacıoğlu'nda 'cinsi lâtif'in ölümü ya da erkekliğe methiye **Batur** Türkiye'de psikolojinin kurumsallaşması **Serdar** Latin Amerika'nın neo-liberalizm deneyimi **Ateş** Alevilik üzerinden merkez-çevre ekseni **Özkan** Yugoslavya'dan sonra Balkanlar **Bakırezer-Demirer-Bağce** Etik, liyakat, istismar **Özdemir** Marksizm ve söylem analizi

108

Özkazanç Biyo-politik çağda suç ve cezalandırma **Çalışkan** Neo-liberal piyasa nasıl işler?: Pamuk, iktidar ve fiyat **İpek Can** Sivil toplum, neo-liberal dönüşümler ve gönüllülük **Eder** Moldovyalı göçmenler ve Türkiye'de neo-liberal devlet **Buğra** AKP döneminde sosyal politika ve vatandaşlık **Alada** Öncü iktisat düşünürleri yeni liberalizme karşı (mı?) **Yılmaz** Kapitalist küresel kurumsallaşma sürecinde yolsuzluk **Yardımcı - Saltan** Sokak toplayıcılarının iş ve yaşam koşulları üzerine **Özgen** Aşiretin etnik bir kimlik olarak yeniden inşası **Mollaer** Türkiye'de muhafazakârlık üzerine

109

Gambetti Linç girişimleri, neo-liberalizm ve güvenlik devleti **Berksoy** 1980 sonrası Batı'da ve Türkiye'de polis teşkilatları **Cantek** Hürriyet gazetesinin yorum sayfası üzerine **Ecevitoğlu - Aytaç** Siyasal bir mesele olarak namus cinayeti tartışmaları **Saç** Bir yazım hatası: *Türksolu* **Köroğlu** "Milli hakikat" üzerine tezler: Attilâ İlhan'ın Gazi Paşa'sı **Nalbantoğlu** Daímon'unu yitiren üniversite **Maktav** Türk sinemasında bir "oyun" olarak "hukuk" **Dedeoğlu** Sosyal politika, istihdam ve enformel çalışma **Çoban** İnsan hakları bağlamında embriyonun moral statüsü

110

Argın Eleştirel Teori'nin Türkiye mecrası **Köker** Modern hukuk devletinin eleştirisi: Neumann ve Habermas **Sezer** Habermas: Kantçı projenin eleştirel gücü **Bilgen** Habermas ve sosyal hakların meşruiyeti **Nalbantoğlu** "Alem Kitsch Olmuş, Biz N'apalım." Adorno, kültür, sanat **Çelebi** Weimar entelektüelleri polisiye okuyor **Bora** Peygamberâne ve "geveze"? Ernst Bloch ve Eleştirel Teori **Avar** Frankfurt Okulu ve tekno-bilim eleştirisi **Kejanlıoğlu** Eleştirel Teori'nin "diğerleri"nden Leo Lowenthal **Demirkol** Eleştirel Teori'de bir özgürleşme aracı olarak sanat **Gürkan** Bir yönetim ve maliye düşüncesi olarak kameralizm **Saraçoğlu** Türkiye'de göçmen antipatisinin etnikleştirilmesi **Kendirci** İran ilkokul ders kitaplarında din ve yurttaşlık

Birikim Yayınları

ISSN 1300-9354